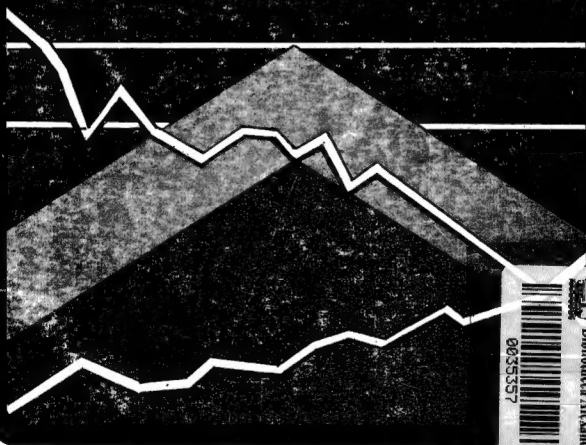


الدكتور غالى شكرى

# النهضة والسقوط

فى الفكر المصرى الحديث



Bibliotheca Alexandrina









# النّهضة والسقوط

في الفكر المصري الحديث

الدكتور غياي شكري



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٢



# الفهرست

مدخل : تاجيل منهج معاصر	١١
القسم الاول : الاطار الاجتماعي للثقافة والثورة في مصر المعاصرة	٥١
- الفصل الاول : الثقافة المعاصرة في مفترق الطرق	٥٢
- الفصل الثاني : الاسس الاجتماعية للثورة الثقافية	١٠٥
القسم الثاني : جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث	١٤١
- الفصل الاول : من «الحق الإلهي» الى «المقد الاجتماعي»	١٤٢
- الفصل الثاني : نقطة النهاية البرجوازية لفكر النهضة المصرية	٢٣٥
نتائج البحث : مقارنة بين عصرين ودؤيا للمستقبل	٢٥٩
فهرس الاعلام :	٣٢٧
مصادر البحث :	٣٤٩
فهرس تحليلي :	٣٦٤



## فهرس تحليلي

### ● مدخل: تأصيل منهج معاصر (١١-٤٩)

١ - المقدمة : اتجاهات علم الاجتماع الثقافي المعاصر ، والتركيز على التيار الفرنسي في نشأة هذا العلم وتطوره . الاطار التاريخي للبحث هو عصراً محمداً علي وجمال عبد الناصر والسياق بينهما . اداة التحليل هي النقد الاجتماعي المقارن . الظاهرة مادة البحث هي النهضة والسقوط .

ب - هوامش المقدمة وملاحظات : خمسة استشهادات رئيسية شارحة لمجمل تيارات سوسيولوجيا المعرفة واعلامها كرولان بارت ولوسيان غولدمان ، والموقف منها بالنسبة لتجديد الرؤية الاجتماعية للماركسية وتأسيس سوسيولوجيا ثقافية عربية .

### ● القسم الاول : الاطار الاجتماعي للثقافة والثورة في مصر المعاصرة (٥٢-١٠٤)

#### - الفصل الاول : الثقافة المصرية في مفترق الطرق (٥٢-١٠٤)

الاطار العربي للثقافة المصرية منذ فجر النهضة الى مرحلة الفيلان في اربعينات هذا القرن - حركة تموز ١٩٥٢ وقضية الديموقراطية - انعكاس المتغيرات الجديدة على المناخ الثقافي - الازمة مع اليمين واليسار - تحولات الستينات

الاجتماعية وانرها على الثقافة - الصراع الايديولوجي عشية  
الهزيمة في حزيران ١٩٦٧ - التناقض بين الشكل والمضمون  
في الثقافة المصرية يمكس مكونات الشرح الاجتماعي - انتفاضة  
الشباب والعمال والمثقفين بين عامي ١٩٦٨ و ١٩٧٢ - الظواهر  
الجديدة كالهجرة الجماعية والانتحار والصمت والجنون .

#### ١٤٠-١٤١) - الفصل الثاني : الاسس الاجتماعية للثورة الثقافية

حركات الشباب في العالم المعاصر - متغيرات قوى الانتاج  
والثورة التكنولوجية - تعدد الطرق الى الديمقراطية -  
انتفاضات الشباب العربي وخاصة «الطلاب» في مصر ولبنان -  
مقومات «ثورة ثقافية» في مصر - تعاطف حجم «البرجوازية  
المصرية الصغيرة» في البنية الاجتماعية والوعي الناقص -  
نتائج انتماء المثقفين المصريين الى هذه الطبقة - الفوارق بين  
«النهضة» الاوروبية والنهضة العربية ، وبين القومية فسي  
الغرب والقومية العربية ، والتطور البرجوازي هنا وهناك -  
ظهور محمد علي واستقلال مصر وعروبتها ، وظهور رفاعة  
الطهطاوي ونبوءة المجتمع «الحديث» - الجذور التاريخية  
الاجتماعية الثقافية للاتوقراطية والثيوقراطية والبيروقراطية  
في مصر - محاور المنعطف الاقتصادي والفكري والسياسي  
لاسترداد «الهوية» القومية واكتساب «الذات» الحضارية .

#### ● القسم الثاني : جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث

#### ١٤٢-٢٢٤) - الفصل الاول : من الحق الإلهي الى المقد الاجتماعي

ظروف اللقاء بالحضارة الغربية الحديثة - الحملة الفرنسية  
ومحمد علي . ثنائية «الاسلام والغرب» في تكوين رائد النهضة  
الاولى ، الطهطاوي ، بالجمع بين الازهر وفرنسا . وهو  
«التقليد» الذي يستمر في النهضة التالية - الطهطاوي بين  
النقل والابداع وبين الرؤيا والواقع - الهوية بين البشارة  
الفكرية والبناء الاجتماعي وهيكل السلطة - جذور الازدواجية  
في الموقف من التراث والعصر وبدور الحل التوفيقى لاشكالية  
سؤال التخلف والتقدم - نشأة براغماتية «استهلاك» الجانب  
المادي من منتجات الحضارة الحديثة - سقوط النهضة  
الاولى - ظهور جمال الدين الافغاني وبداية النهضة الثانية  
محمد عبده والاصلاح الديني - النهضة في التطبيق بين  
احمد عرابي وعبد الله النديم - الجسر اللبناني في النهضة  
من بطرس البستاني الى شبلي شميل وفرح انطون واديب  
اسحق ويعقوب صنوع ومارون نقاش - معركة تحرير المرأة

وقاسم أمين - الحسبم الاجنبي للمسالمة المصرية - نهاية  
الثورة العربية وسقوط النهضة الثانية . ظهور مصطفى كامل  
وأحمد لطفي السيد وبداية ثورة ١٩١٩ .

#### - الفصل الثاني : نقطة النهاية البرجوازية لفكر النهضة المصرية (٢٣٥-٢٥٨)

الفكر الليبرالي المصري يخوض اعظم معارك العقل  
والديموقراطية في مناخ الحكم الدستوري الجديد . معركة  
الشيخ علي عبد الرازق وكتابه «الاسلام واصول الحكم»  
عام ١٩٢٥ ضد الخلافة العثمانية داعيا الى فصل الدين عن  
الدولة - موقف القصر الملكي والاحتلال البريطاني والازهر -  
شجاعة علي عبد الرازق في محاكمة هيئة كبار العلماء له  
وفصله من عضويتها ومن منصبه الشرعي ، وتراجع امام  
المجتمع بمصادرة الكتاب ورفضه اعادة نشره في حياته -  
معركة الدكتور طه حسين وكتابه «في الشعر الجاهلي» -  
قضية الانتحال في صدر الاسلام - قضية ابراهيم واسماعيل  
في القرآن - قضية الفراءات السبع القرآنية - علاقة النص  
القرآني باللغة والمجتمع في عصره - منهج الشك الديكارتي -  
ردود الفقهاء والعلماء على طه حسين - موقف الاحزاب  
السياسية المختلفة والبرلمان والجامعة والازهر ، واستجواب  
النباية - شجاعة طه حسين امام القضاء وتراجع امام  
المجتمع - حذف الفصل المفضوب عليه من الطبقات التالية  
ومصادرة الطبعة الاولى - ظاهرة علي عبد الرازق وطه حسين  
كامتداد لاحد جذور النهضة الاولى في الجمع بين التكوين  
الازهري والفكر الحديث وفي النكوص عن البداية الجريئة -  
سقوط النهضة الثالثة .

#### ● نتائج البحث : مقارنة بين عصرين ورؤيا للمستقبل (٢٥٩-٣٢٦)

١ - خاتمة : قوانين النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث -  
خصوصية التطور - عناصر التحدي ومقومات الاستجابة -  
أوجه الشبه وأوجه الخلاف بين نظام محمد علي ونظام  
عبد الناصر ودلالة ذلك في النهضة والسقوط - هروية مصر  
واستقلالها الوطني - الطبقات الاقليمية المتحالفة مع الاجنبي  
في مجتمع متخلف - الاحياء الحضاري بين المداخلات الدولية  
والعوامل الداخلية - تصحيح التاريخ .

ب - هوامش الخاتمة وملاحظات: : شرارة النهضة الاولى أسبق من  
الاحتكاك بالغرب ومن حكم محمد علي ، والسقوط ايضا ..  
أسبق من المخطط الاسرائيلي الاميركي في هزيمة عبد الناصر -  
الامة ، الوطن في العالم الحديث - الخصوصية في التاصيل

والمعاصرة - الموقف من الثوابت والمتغيرات - مصر بين مقولة  
«الاقطار النامية» ومقولة «العالم المتطور» وحركة القوميات  
الداخلية والخارجية في تحديد التعريف ودور التعريف في  
صياغة برنامج للنهضة الجديدة .



مدخل  
تأصيل منهج معاصر

## أ - مقدمة

ما أكثر ما كتب عن محمد علي ، وما أكثر ما كتب من جمال عبد الناصر . والمقارنة بينهما واردة على الفور . وليس من «اجتهاد» ممكن ، الا في رصد أوجه الشبه ، وأوجه الخلاف بين الرجلين أو المصريين . ولكن القضية التي يتناولها عملنا هذا ، لا علاقة لها بالمقارنة كمرصد وإحصاء للعلامات الفارقة ، اي كحسبة رياضية تستهدف البرهان على التشابه أو العكس : التدليل على الاختلاف .

ان ما يستهدفه صاحب هذا العمل هو محاولة الكشف عن ابعاد الظاهرة الجدلية في تاريخ الفكر العربي الحديث - من داخل زمان اجتماعي ، ومكان تاريخي ، وميثة نموذجية - ظاهرة النهضة والسقوط . فهو ، كما لا يقصد المقارنة لذاتها ، لا يقصد التاريخ ايضا لذاته ، فلعل موضوعه الوحيد هو التحليل الاجتماعي للثقافة ، وقد اتخذ من عصري محمد علي وجمال عبد الناصر - والسياق بينهما مجرد مادة للبحث . فالتاريخ هنا اطار ، والمقارنة النقدية أداة . . أما الهدف فهو استخلاص القوانين الاجتماعية - الثقافية المضمرة في ظاهرة النهضة والسقوط ، فالوعي بهذه القوانين قد يساعد العقل العربي على ابتداع مقولات جديدة من شأنها تثوير النهضة

---

يخ المنوان الاسلي للأطروحة هو : «النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث : دراسة نقدية مقارنة بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر» . الاختصار الذي لا يخل بالمعنى يوجز مجال البحث ومادته الزمنية في ميثة محددة هي «الفكر المصري الحديث» .

واستمرارها . كما ان هذا الوعي قد يساعد الاستراتيجية العربية على ابتساع مسالك جديدة ودروب مجهولة ؛ لمقاومة التخلف والسقوط .

ولكن حدود العمل الاكاديمي هنا ، هي التعرف من قرب على ظاهرة النهضة والسقوط في إطارها التاريخي ، ومقوماتها الاجتماعية وحركتها الفكرية .

وقد أدى بي هذا «التحديد» الى منهج في التفكير ، وآخر في التعبير يتكامل معه . فالسوسيولوجيا الثقافية ليست مذهبا واحدا في الفكر المعاصر . هناك الاتجاه التجريبي او المعلي في المدرسة الانكلوسكسونية ، المردرة حاليا في الولايات المتحدة . . حيث يعتمد السؤال الاجتماعي على معطيات الواقع الخام في احواله الجزئية والمحسوسة والمباشرة . وهو النهج الذي يعتمد في اصوله الفلسفية البعيدة على خليط متسق من قواعد المنطق الوضعي والمادية التجريبية والبراهمانية . ومن ثم يؤدي هذا الاتجاه المختلط الى تجريدات شبه رياضية بتعميم النسب المستقاة قسرا او لذاتها من الواقع .

وهناك المدرسة الماركسية التقليدية في الشرق الاشتراكي (١) . وهي المدرسة التي تطلعت منذ وقت قريب نسبيا عن القول ؛ بان المادية التاريخية هي «علم الاجتماع الماركسي» الى القول بتأسيس «علم اجتماع» مستقل عن المادية التاريخية ، ولكنه مستقر على اسس النظرية الماركسية . ونتائج هذا الاتجاه متفاوتة القيمة من الاتحاد السوفياتي الى بولونيا ، ولكنه في جميع الاحوال لا يزال حلما او جنيئا لم يولد بعد كعلم اجتماع ؛ له نسجه النوعي الخاص ، ايا كانت جذوره الفلسفية .

والامر يختلف في فرنسا ، حيث يعود اليها الفضل الحقيقي في تأسيس سوسيولوجيا المعرفة عامة ، وبتطبيقاتها على مجالات الثقافة والآداب والفنون المختلفة . والقاسم المشترك بين تيارات الاتجاه الفرنسي ، هو «التحليل الجدلي» مع تفاوت هنا او هناك في الاعتماد على الفكر المادي التاريخي . غير انه يجب الاقرار هنا بان التباين الاول لسوسيولوجيا المعرفة في فرنسا قد اربطت الى حد بعيد بتحديد شباب الماركسية .

والمنهج الفرنسي بتياراته المتعددة يكاد يكون «نقيضا» للمنهج الانكلوسكسوني ، وبالنسبة لمنهج الشرق الاشتراكي هو «مختلف» . انه من ناحية لا يجرّد الواقع الاجتماعي في مقولات رياضية ، ولا يعمم اجوبة النسبية العينية الى مغلطات . ومن ناحية اخرى فهو لا يفرط في تسويد «العام» على قوانين «الخاص» . انه يؤمن بالتحليل والخصوصية المعرفية ايمانا واضحا ، ويتخذ من «الجدل» دعامة رئيسية لاقامة بنائه . وهو بالتالي يستفيد من التاريخ الاجتماعي للسؤال استفادة كبيرة ، ولكنه يفسح المجال لعلوم العصر الطبيعية والانسانية في التدخل بشأن «المعار» و«الاسلوب» . انه يستفيد من السيربطقا والنبوية ، ولكن دون الخلط التوفيق بينهما والمستوى النوعي للعينة الاجتماعية - الثقافية . اي انه ليس عزلا لقواعد علم الاجتماع بين جدران المعمل الطبيعي او الرياضي من

حيث الاسلوب ، وبالتالي فهو يرفض ان يكون تجريبيًا او وضعيًا او ذرائعيا من حيث النتائج . ولكنه ايضا ليس مجرد «تطبيق خلاق» للماركسية . بل هو يعمد الى التحليل الجدلي الموضوعي للظاهرة المتورطة سلفا في الانحياز كحركة سوسيوقافية ديناميكية التفاعل مع بقية عناصر الوجود الطبيعي والانساني . من هنا كانت العناية الفائقة للمدرسة الفرنسية بالسياق التفصيلي لنمو الظاهرة او تدهورها ، ايا كان اتجاه النمو او التدهور . وذلك «موضوعيتها الاولى» . ثم منابتها بتطور المستوى المعرفي من التخصيص الى التعميم ، ابي بدءا من التفاصيل الصغيرة ومداخلاتها وتشابكاتها ، الى النظرية ، فالقانون .

لذلك فالسوسيولوجيا الثقافية الفرنسية ليست «تطبيقا» لمذهب فلسفي سابق عليها ، ولا هي مجرد حاصل جمع علم الاجتماع والثقافة .. بل هي تكاد تصبح «علما» مستقلا في التحليل الاجتماعي للمعرفة ، لا يتخلل من منجزات الفلسفة والتاريخ والعلوم الاخرى ، ولكن في تضاعف التحليل لا بالاضافة اليه من الخارج . هكذا فاني اعني بتعبير «مدرسة فرنسية» مجموع التيارات التي تضع في اعتبارها - مع وجود الفوارق بينها - صياغة «مخططات فكرية» تستخلص ابتداءً من مكونات بناء معين وشامل . وسواء كان الامر متعلقا باعمال رولان بارت (٢) او لوسيان فولدمان (٣) فان هذه التيارات جميعها - رغم المسافة التي تفصل بينها ، ورغم الخلافات ، واحيانا التناقضات الايديولوجية التسيي تميزها - تعلن عن انتمائها الى مؤشر واحد ، يتجه نحو اعادة وضع الماركسية في صيغة سؤال ، ثم بناء علم اجتماع ثقافي .

ورغم اننا ما زلنا نلاحظ الى الان تأثير الرؤية التقليدية للماركسية الميكانيكية في دراسات اجتماعية - ثقافية عديدة (٤) تدور حول قضايا العالم المتخلف، فاننا نستطيع التأكيد في الوقت نفسه على ان «الاتجاه الجديد» يلد نزعات جديدة تعمل - كرد فعل للفكر الستاليني - على تقديم صياغات جديدة ، وذلك باعتمادها المادبة التاريخية منها . وهي صيغة تترامى في ايجاد «مركب الموضوع» من المادبة التاريخية و«المدرسة الشكلية» (٥) .

ولست اعتقد ان باحثا ما يستطيع الزعم انه قادر على الجمع بين الآلي بين «ايجابيات» المدرسة الانكلسكونية وما سمي زمنا بعلم الاجتماع الماركسي و«سوسيولوجيا المعرفة» الفرنسية ، فالحصيلة لن تكون سوى تلفيق شكلي لا اثر للأصالة فيه .

لذلك اقول سلفا ، انني اقرب ما اكون الى المدرسة الفرنسية في «تحليلتها الجدلية» لمستويات المعرفة المتعددة ، وفي توجيهها نحو «خصوصيات الظاهرة» .. دون ان يعني ذلك لحظة واحدة تخليا عن المنجزات التاريخية للفكر الماركسي ، بل يعني اولا واخيرا ان المادة المطروحة عينا للبحث تكشف في ثناياها من قوايلنا المستقلة ذات السيادة التي قد تصوغ في تعميم خبراتها الذاتية «نظرية» تخص كل ثقافة وطنية ، تضيف بالخلق والابداع الى الرؤية الشاملة للثقافة الانسانية

العامة . أي ان سوسولوجيا الثقافة الفرنسية لا تفضي بالضرورة والحتمية الى تبني مقولاتها في رؤية وتقويم أية ثقافة أخرى . ولكنها تتيح فقط للثقافات الأخرى فرصة الاستمانة بأدوات التحليل من شأنها اكتشاف خصوصيتها وأصالتها القومية ، والكشف عن «الوجه» العام الذي يمكن ان يتضمن قسمها المميزة .

بأدوات التحليل هذه يمكن تأسيس سوسولوجيا ثقافية عربية مستقلة . تلك هي فضيلة المدرسة الفرنسية الأولى ، أيا كانت مقدماتها ونائجها التي تعنى الثقافة الفرنسية في المقام الأول .

في ضوء ذلك أستطيع القول ، ان هذه الأطروحة وما يليها من «مشروع العمل» الذي أخذت نمسي به ، تطمح لان تكون لبنة في بناء «سوسولوجيا الثقافة العربية» . وهو منهج التحليل السائد على غالبية مؤلفاتي الأخرى في نقد الرواية والشعر ، وقضايا «الانتماء» و«المقاومة» و«الجنس» و«صراع الأجيال» و«العروبة» و«التراث» ، وغيرها من محاور اشتملت عليها كتاباتي الأساسية عن طه حسين ، والعقاد ، ونجيب محفوظ ، وتوفيق الحكيم ، وسلامة موسى ، والأخريسن . ولكنني بدءاً من كتابي «مذكرات ثقافة تحتضر» - ١٩٧٠ - الى كتابي «التراث والثورة» - ١٩٧٣ وهو الحلقة الرابعة في تصميم مشروع العمل ، وقد قدر لها ان تنشر قبل غيرها من الحلقات الخمس - حاولت الاهتمام بالصياغة النظرية لترسيخ أصول هذا المنهج في رؤية النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث وبخاصة رافده المصري .

على انني في «الأطروحة» الراهنة أردت القيام بتأصيل النتائج ، وتنظيم القوانين المضمرة داخلها في اطار تاريخي محدد بالقرنين الآخرين اللذين شهدا «نهضة» ما و«سقوط» ما ، وفي اطار اجتماعي محدد ايضاً بعصري محمد علي وجمال عبد الناصر . لان «دولة» الأول ونظامه و«دولة» الثاني ونظامه ، يتيحان بالنقد المقارن بينهما ، سياقاً تاريخياً اجتماعياً ثقافياً قادراً على منح التفاعلات والمداخلات التي اثمرت النهضة والسقوط ، قواماً صالحاً للقياس واستخلاص النتائج .

ولان «النقد المقارن» ليس مقصوداً لذاته ، فاني لم ابدأ ميكانيكياً بمصر محمد علي مثلاً ، بل بتشخيص التشكيلات والمكونات الاجتماعية الثقافية في مصر المعاصرة التي اعود اليها مرة أخرى في خاتمة البحث . وبينهما يبرز السياق المعقد لمسيرة النهضة في مصر محمد علي ، دون ان يعني الرمز السياسي للسلطة ، الا بقدر ما يحوجني السياق الى ذلك . فالرؤى الفكرية الاجتماعية هي التي عنتني في اتصالها وانفصالها عن أنظمة الحكم ، ولكن دون ان تكون هذه الأنظمة وحدها هي مصدر السلب والإيجاب في تعبيرات الثقافة . بينما كانت خريطة المجتمع المصري ككل ، خريطة الزمان والمكان والوعي ، هي الخلفية السائدة على أرضية البحث منذ ثلاثينات القرن الماضي الى ثلاثينات القرن الحالي . ومنذ استأنفت النهضة مسيرتها مع تأسيس دولة جمال عبد الناصر الى غيابها فسي

خريف ١٩٧٠ .

ولأن هذه «الاطروحة» ليست بحثا تاريخيا ، فمن البديهي أنني لم اتوقف عند المستوى التاريخي للبحث ، فانا لست «أورخ» لمحمد علي ولا لعصره ، وكذلك لست أورخ لعبد الناصر ولا لعصره . ولأن هذه الاطروحة ليست أيضا بحثا سياسيا ، فأنني لم اتوقف عند المستوى السياسي الصرف ، بأحداثه ورموزه وقضاياه النوعية .

بل ان هذه الاطروحة ليست بحثا في «تاريخ الأفكار» ، وإلا اقتضت المساحة الزمنية التي اتناولها بالتحليل مجلدات لا علاقة لها بجوهر البحث . وإنما هذه الاطروحة هي مجرد «محاولة منهجية» لتأسيس سوسيولوجيا للمعرفة العربية ، تتخذ من ظاهرة النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، «مادة» لها . . لانها الظاهرة - المحور ، في توجهات الثقافة العربية المعاصرة . ولأنها «بوصل» التقدم والتخلف في المجتمع العربي المعاصر . وإذا كنت قد اتخلت من «مصر» هيكلا تاريخيا للبحث ، فلذلك أسبابه الموضوعية : فمصر هي مركز النهضة والسقوط معا في التجربة العربية الحديثة ، دون أن يعني ذلك لحظة واحدة ، تخلصا من معطيات النهضة والسقوط في مختلف الاقطار العربية، بل وتشابك هذ المعطيات وتداخلها وتفاعلها المستمر مع المعطيات الرئيسية في مصر .

ولأن هذه الاطروحة «محاولة في المنهج» فانها لا تعتمد السرد التفصيلي لسياق الإنكار أو الأحداث ، بل تتمثل أهم الرموز الصائفة للخط البياني ، صعودا وانحدارا . كما انها لا توزع اهتمامها بين المصريين الرئيسيين بمسدل وبقاوي ، فاهتمامها الأكبر بالقضية المطروحة للبحث . ولعل السياق المختزن بين هذين المصريين كان شاعلا الأكبر في تبين «التطور» نكوما أو تقدما .

ولأن فكر النهضة أو السقوط هو خلاصة «القيم» السائدة أو المرفوضة ، فإنه لم يكن على طول الاطروحة هو الفكر الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو الأدبي أو الديني ، بل كان ذلك كله مجتمعا ، لا كحاصل جمع بل كحصولية قيم وصراع ضماير ، قد تتجلى حيناً في هذا أو ذاك من العلوم المختلفة أو الأحداث أو الرجال أو الحركات . . فقد كان اهتمام البيئة والمصر هو الذي يملئ على الباحث الأشكال التعبيرية الأقدر من غيرها على تجسيد الزمن .

ولأن فكر النهضة والسقوط هو تشكيل بنيوي في هيكل المجتمع ، فقد كان التداخل بين الثقافة وغيرها من أبنية هذا المجتمع محتوما . كما أن استيضاح عناصر هذا الهيكل الاجتماعي لمصر الحديثة منذ محمد علي إلى جمال عبد الناصر من المواد الضرورية لرؤية المصادر والأصول التي تنبع منها النهضة والمصائب التي يؤول إليها السقوط . فالحوار الاجتماعي للثقافة يشكل مسيرة التاريخ - بمتابعة قوى الإنتاج وأنماطه ووسائله وقيمه - كما أن الحوار بين الشرق والغرب في مصر ، بتجلياته العسكرية والاقتصادية والسياسية والفكرية ، يشكل - سلبا وإيجابا - مسيرة الحضارة . أي ان «الداخل» غير المعزول عن

«الخارج» هو عنوان التحليل ، كالعلاقة الجدلية بين التراث والمعصر ، وبين الماضي والحاضر ، وبين الأصالة والتجديد .

وقد انشغلت بتنظيم الفكر حول هذه القضايا لانجازها في عمل اكاديمي منذ ثماني سنوات ، كان المجتمع العربي خلالها ولا يزال يجتاز «ازمة» حضارية شاملة ، وعميقة ، وضاربة . وكانت مصر ، كما هو متوقع ، مركز هذه الازمة وعنوانها الرئيسي ، دون ان نتجاهل بقية مصادر الازمة في مختلف انظار العرب بعناوينها الفرعية .

ولقد كان تدهور الفكر العربي المعاصر - ولا يزال - من أبرز صور «السقوط» الناصري بعد هزيمة ١٩٦٧ ، حيث لم تستطع حرب ١٩٧٣ ذاتها ان تغير الصورة، بل لعلها أفصحت أكثر عن بعض زواياها الممتعة . ولم تكن الهزيمة او الحرب كلاهما ، مجرد أحداث عسكرية او سياسية ، فقد برزت هذه المعاني على السطح ، كالجزم العلوي من جبل الثلج الراسخ في أعماق البحر .. اما ما خفي ؛ فقد كان اعظم ، كان مرتبطا بتطور قوى الانتاج وأنماطه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية .

كانت هزيمة ١٩٦٧ صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية ، ذبحها أولا واخيرا الاسلوب البيروقراطي في الحكم .. مهما تعددت الاسباب الداخلية والعربية والدولية بين المقدمات والنتائج . وكانت حرب ١٩٧٣ بنتائجها السياسية المعروفة صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية ذبحها أولا واخيرا الطريق الذي سلكته ضد التاريخ ، وكأنه يمكن تجاوز عشرين عاما من الزمن الاجتماعي . ولقد انعكس سقوط التجريبتين ، الاولى بعد ثمانية عشر عاما والثانية بعد سبع سنوات ، في صراع فكري محتدم على الساحة العربية ، وفي ازدهار مرحلة «التدهور» .

واعترف ان هذه كانت «البداية» في التفكير بهذه الأطروحة. فالتاريخ للنهضة لم يخطر ببالي يوما ، وقد ازدحمت المكتبة العربية بالمؤلفات المتنوعة الرؤى لذلك العصر الذي بدأ مع الحملة الفرنسية او حكم محمد علي . ورغم التحفظات التي يمكن للمرء ان يبدئها على هذه المؤلفات - وسوف يرد بعضها في سياق هذه الأطروحة - الا انني لم استهدف التاريخ لهذه النهضة . كذلك فاني لم استهدف الاشتراك في الصراع الفكري الدائر حول الناصرية ، رغم انني لم استبعد نفسي يوما من اتون هذا الصراع ، وبالتالي لم افكر قط في التاريخ له .

ولكن «السقوط» الذي عاصره مع جيلي من المفكرين المصريين والعرب ، والذي اکتوننا بناره جميعا ، هو الذي شلني الى «موضوع» هذه الأطروحة .. فنحن ، بمعنى ما ، شهد تجريبتين ، وقد شاركنا بمعنى ما ايضا - بالسلب والايجاب - في مسيرتهما المعقدة .

ومن ثم لم يكن التعرض لمختلف مراحل النهضة والسقوط في تاريخ الفكر

المصري الحديث ، الا «تأصيلا» للظاهرة من ناحية ، واكتشاف «خصوصيتها» وما قد تحمله من قوانين ، من ناحية اخرى .

ولان هذا هو الهدف ، فقد خصصت القسم الاول من الأطروحة لرصد علامات الثقافة المصرية في ظل المرحلة الناصرية ، والمآزق الذي واجهته بغياب النظام الناصري . كان ذلك هو الفصل الاول ، اما الفصل الثاني فقد ادرته حول الاسس الاجتماعية لاحتمالات «الثورة الثقافية» في مصر ، طبقا وقوميا وحضاريا .

اما القسم الثاني فقد خصصته لجدية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث . فكان الفصل الاول من هذا القسم تحليلا تاريخيا لجذور النهضة المصرية من محمد علي ورفاعة الطهطاوي الى سعد زغلول وثورة ١٩١٩ . وجاء الفصل الثاني ليستكمل «نقطة النهاية» البرجوازية لفكر النهضة المصرية حيث قمت بعرض تحليلي لحاكمية الشيخ علي عبد الرازق وطه حسين . وفي الخاتمة أجملت نتائج البحث في المقارنة النقدية بين عصرين ، وحاولت استخلاص رؤيا للمستقبل .



وقد تعين عليّ وفاء للصياغة الاكاديمية للأطروحة ، ان اوفر للبحث مصادره الرئيسية : اصول فكر النهضة ، كمؤلفات الطهطاوي ، والشيخ محمد عبده ، والافغاني ، والكواكبي . وقد ساعدني ان «الاعمال الكاملة» لهؤلاء الرواد قد ظهرت مؤخرا محققة في كل من القاهرة وبيروت .

كذلك احوجني الامر ، الى جانب الطبعات الاولى من «في الشعر الجاهلي» لطه حسين و«الاسلام واصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق ، وهما الكتابان موضع المحاكمة عامي ١٩٢٥ و١٩٢٦ على التوالي ، ان ابحت عن محاضر التحقيق الخاصة بهاتين المحاكمتين ، وكذلك مضبطة مجلس النواب ، ونصوص الاحكام التي اصدرها الاثرر او القضاء ، او البرلمان ، او الجامعة ، بحق هديسن الرائدتين .. وصدي ذلك كله عند الراي العام .

وبالنسبة للمرحلة الناصرية كان لا يد من متابعة السيل المتهمر من المذكرات والمؤلفات التي صدرت بعد رحيل عبد الناصر ، والتحقق من اسباب التناقض في ذكر الوقائع بين بعضها البعض . وكذلك بالنسبة للرجوع الى الوثائق الرسمية، تعين الرجوع ايضا الى الوثائق المضادة او المطابقة والتي صدرت عن احزاب او افراد او «وقائع» تكذب او تؤيد .

وبالنسبة للاطراف الدولية احتاج الامر ، استكشاف وجهات النظر الفرنسية والانكليزية سواء بالنسبة لحملة بونابرت ، او الاحتلال البريطاني لمصر ، او المداخلات الاميركية في صراع الشرق الاوسط .

واذا كان الامر ميسورا الى حد ، بالنسبة لوثائق «الفكر» ، فلم يكن الامر



سهلا بالنسبة لوثائق السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع .. إما لتدرة الإحصاءات والأبحاث الميدانية وانعدامها أحيانا ، وإما لاختلاط وجهات النظر بوقائع الوثيقة، وإما لأن هذه الوثيقة أو تلك لم تر النور بعد .

ولكنني - بقدر المستطاع - حاولت واستفدت كثيرا من المحاولات الجزئية التي سبقتنني ، سواء في التاريخ لعصر النهضة أو في التاريخ لعصر السقوط . وإن كنت لم أكتشف بحثا متكاملا يربط بين الظاهرتين في سياق جدلي موحد . لقد قرأت عام ١٩٧٢ في «الأهرام» مقالا للكاتب الصحفي أحمد بهاء الدين يقارن فيه بين محمد علي وجمال عبد الناصر ، على أساس أن كليهما حاول بناء الدولة المصرية الحديثة . كما قرأت نصا لمحاضرة القاها الدكتور لويس عوض في الولايات المتحدة حول امكانيات الحوار في المجتمع المصري ، وقد تعرض لما اسماء «المسألة المصرية» مقارنا أيضا بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر في عدة أسطر . ولكنني لم أطلع ، على قدر علمي ، على بحث شامل حول هذه القضية ؛ بشخص المقدمات ، ويتابع السياق ، ويستخلص النتائج . أما ظاهرة «النهضة والسقوط» ذاتها ؛ فلم تخطر على بال الكاتبين المصريين الوحيدين اللذين تعرضا - في شكل عابر - للمقارنة بين محمد علي وجمال عبد الناصر سواء كرجلين أو كمصريين . كذلك فقد تبين لي أن الذين ناقشوا أزمة الثقافة العربية ، سواء في مصر أو غيرها ، وقد تعرضوا بالضرورة لعصر محمد علي تارة أو لعصر عبد الناصر تارة أخرى - كانوا عبد الملك ، وعبد الله المروني ، وغيرهما - كانوا حريصين على زرع الأفكار أكثر من حرصهما على قراءة الأفكار ، وأن أفكارهم كانت أبعد ما تكون عن استبصار حركة النهضة والسقوط كوحدة جدلية . غير أنني - دون شك - قد استفدت إلى أقصى الحدود من أفكار الجميع حتى الخاطيء منها ، بل ربما أكون قد تعلمت من أخطائهم أكثر مما تعلمت من صوابهم .

ومن الجميع أخذت ، وفي هذه الأطروحة أحاول أن أعطي .

## ب - هوامش المدخل وملاحظات

(١) في مصر ، كما في لبنان ، في سورية كما في العراق ، يتحدد وضع منظري علم الجمال وسوسيولوجيا الثقافة الماركسية بالارتباط بمفهومين محددين: اولهما ، وهو مفهوم في طريقه الى الزوال ، هو ذلك الذي تبلور وتمت صيافته في ظل «سلطة الدولة» السناليئية ، وهدفه الرئيسي هو قياس شتى أنواع الانتاج الثقافي حسب «نموذج واحد» ، حددته الايدولوجية السائدة . اما الثاني ، وهو الذي يريد ان يكون اقرب الى العلم ، فتمتد جذوره الى مفاهيم «الفن والادب انكاس للواقع» و«الثقافة المطابقة لتطلعات الجماهير» و«الثقافة سلاح الطبقات الصاعدة» ، وهي مفاهيم تبدو ماثلة في كتابات لينين كلها . ودون ان ندخل في التفاصيل التي تتعلق بمختلف أشكال النقد الممكن ان توجه ، اليوم ، الى هذا المفهوم او ذاك ، يتطلب منا الوضوح النهجي ان نحدد موقفنا بحسب مجموعة هذه التيارات التي تزعّم الانتماء الى الماديسية الجدلية ، لانها لا زالت ، حتى الان ، تمارس تأثيرها على القطاعات الرئيسية في الثقافة العربية .

ولتبدأ بالنقطة المشتركة بين كل هؤلاء المفكرين ، سواء كانوا عربا او اوروبيين: اعني طريقتهم في تصور علاقة الواقع الخارجي (مادية جدلية) بالوعي الانساني (مادية تاريخية) . ان اول ما يباغتنا للوهلة الاولى ، هو ذلك التوازي السذي يقيمونه بين حركة الطبيعة والتطور التاريخي ، فالتاريخ يسير وهو مزود بامكانيات تطويرية دون ان يحدث لقاء مع عملية «تشكيل بنية» كل مرحلة من مراحلها في الوعي الانساني .

وفي تقديرنا ان مصدر الخطأ هو انهم يقيسون التطور الاجتماعي حسب

«المحط التجريدي» الذي رسموه لتطور الطبيعة ، مما أدى الى ان تبدو كل الجهود التي بذلها الإنسان في مختلف أشكال التكوينات الاجتماعية ، منذ ما قبل التاريخ الى الآن ، وكأنها تبحث عن توازنها الاجتماعي على مستوى تطابق السلوك الانساني مع مختلف مراحل التطور التي يبلفها التطور الفيزيائي . ففي نظرهم تبدو الطبيعة سابقة على ما هو اجتماعي ، وما هو اجتماعي لا يكتسب الا بترويض الطبيعة ، بالاستحواذ على قوانينها . ولنوافقهم مبدئيا على هذا النصور ، فلا يمكننا سوى ان نؤيد وجهة النظر هذه عن طيب خاطر ، طالما اننا لا ننكر اسبقية الواقع الخارجي على نشأة الحياة الاجتماعية ، ومع ذلك لا نفهم تصور التطور على مستوى تطابق «الاجتماعي» مع «الطبيعي» بأي حال من الاحوال، لان في نقطة الالتقاء بين الاثنين يوجد بناء آخر ، بناء له تاريخه (بل هو التاريخ نفسه) ، وله لحظات انفصاله عن الواقع الخارجي ، ( وهذا الانفصال هو ما نطلق عليه اصطلاح : «التخلف الثقافي» ) وله مراحل طفوانه الفكرية ، والملمية ، اي الثقافية . وهي التي تحدد لهذه الجماعة او تلك ، مجال التنبؤ بما سيكون عليه شكل مجتمعهما في الغد ، وهي التي ، في حال بلورتها ، تقسوم بالنسبة للعناصر المكونة لبناء اجتماعي بدور «المحرك» ، بينما تقوم العناصر بدور جهاز الاستقبال . هذا هو «البناء الفكري» . وهو لا يحدد فحسب مدى المجال الاجتماعي - التاريخي لرؤية العالم التي يسمى افراد المجتمع الى تحقيقها ، بل يحدد ايضا القرارات التي ينبغي ان تتخذها عناصر المجتمع تجاه الواقع الخارجي وتجاه الواقع الاجتماعي . هنا يتكثف كل مكتسب اية جماعة انسانية ، في اية لحظة تاريخية من لحظات التطور . وإذ يركز هذا المكتسب على الحاضر ، فهو يتخذ نوما من المسافة تجاه الظواهر التي تحدث في الواقع المحيط به وتجاه ماضيه في الوقت ذاته ، ومن هذه المسافة ينبثق الوعي .

لكننا نلاحظ ان ما من وعي يمكن ان يتكون دون هذه «البرمجة المسبقة» ، دون عملية «تشكيل بنية الواقع» هذه، وهي عملية لا يمكن ان تترد الى مستوى التعريفات المبسطة ، لان الوعي يعمل ، داخل كل عملية «تشكيل لبنية الواقع» ، على مراحل تتوالى «بشكل متناقض» ، اذا جاز استخدام هذا التعبير ، بادلة من «الانعكاس» ، وهو ليس انعكاس الواقع الخارجي مجردا ، بل انعكاس الموقف الكامل الذي ينقل على الانسان وعلى واقعه الخارجي وهما ، معا ، في استمرارية تاريخية . وبعد ذلك تنتقل العملية الى «استعادة» هذا الانعكاس واحتواء الجانب التاريخي في وعينا لبنيته ، اي الذاكرة الانسانية التي يرد فيها كل المكتسب ، وكل التقاليد ، وكل معايير السلوك وكل القيم .. الخ . وهنا يحدث «التضاعف» داخل الذاكرة ، فما طرا على الواقع الخارجي يحرك الذاكرة ؛ فتراجع رصيدها مع هذا الجديد ، ثم تنزع بعدئذ الى التوازن ، ولا يتحقق لها ذلك الا بتحطيم الحلقة الضيقة التي تحبسها في ماضٍ يجثم بكل ثقله على الحاضر ، وبإعادة تكوين نية مجال التنبؤ التي تشمل ما قد تكثف من الماضي ، وما يكتسب من الحاضر ،

مع الاتجاه نحو مستقبل لم يتحدد له اسم .  
والواقع ان ابحاث هؤلاء النظريين والمفكرين لم ترتكز الا على المرحلة الاولى في هذه العملية ، اعني مرحلة الالتقاء بالواقع الخارجي ، ومرحلة ظهور انعكاسه المباشر في الوعي . وهم بذلك يتخذون الموقف الذي ثور عليه ابحاثهم نفسها : لانهم بدلا من النظر الى الموضوع من خلال «رؤية جدلية» يتخذون «رؤية ثنائية» . وسواء ارادوا ذلك او لم يريدوه ، فمنظرونا يعملون بموقفهم هذا على استمرار «القطع» الذي يمارسه المفكرون منذ «كانت» بين ما هو مادي وما هو محسوس . ولانهم لا يردون في اشكال الخلق الثقافي سوى انعكاس لما هو اجتماعي ، ينعون في الخطا الاول الذي وقع فيه لينين ، وهو خطأ يقوم على القفز فوق عملية «تخطيط البنية - واعادة تشكيلها» التي تدور في الوعي الانساني . وهذه العملية هي مجال الاستكشاف والتنقيب الوحيد الذي تتمركز فيه اي سوسيولوجيا ثقافية تريد ان تكون علمية ، اعني مادية جدلية .

لكن ما مصدر هذا الخطأ ؟

يقول لينين :

«ان الفارق الجوهرى بين المادية وبين معتنقى الفلسفة المثالية ، هو ان المادية تنقب على المحسوسات وعلى الادراك وعلى الافكار ، وبشكل عام ، على وعسى الانسان بواقع موضوعي ينعكس في وعينا . وحركة المادة الخارجية تطابق حركات الفكر والاحساس والادراك الخ . وتصور المادة لا يعبر الا عن الواقع الموضوعي الذي تمكسه احساساتنا . ولهذا السبب فان الاتجاه الذي يعمل على انتزاع الحرية من المادة يساوي الاتجاه الذي يريد ان ينتقل الى المثالية» .

ها هي الامور تتضح : ففي هذه الفقرة التي يستشهد بها «بيير ديكس» في كتابه «البنائية والثورة الثقافية» (ص ٦٥) يتكشف بوضوح اصل اخطاء منظرينا الذين يصوغون نظرياتهم في سوسيولوجيا الثقافة .

وهنا لا يمكننا الا ان نتفق مع «بيير ديكس» عندما يرى في هذه النقطة مصدر كل المواقف «الثنائية» التي عملت ، منذ لينين حتى جدانوف ، مروورا بستانلين ، على تجريد الديالكتيك من نواته الاصلية .

الا ان لينين لم يكن سوى التعبير عن ذلك الفكر التطوري (الناتج عن ظهور نظرية التطور الداروينية) ، خلال اثبات هذا الفكر في مجتمع قائم على «المقدسات الدينية» ، اي يضرب بجذوره في التقاليد القبلية القديمة ، والتي تفزم على حكم الفرد المطلق ، ثم بعد ذلك بدا كل ذلك التكوين الفكري يلتقي بالمادية الجدلية . ولان لينين كان مدفوعا بضرورة مواصلة نضاله الى آخر الشوط ضد ماخ والمثاليين من اتباعه ، فقد نسي القطب الثاني للديالكتيك : اعني التاريخ .

ومع ذلك يمكننا ان نوجه لبيير ديكس نفسه بعض النقد : ففي داخل هذا التاريخ الثاني ، التاريخ نفسه ، تاريخ تطور عملية تحويل الواقع الى «واقع انساني» ، هناك لحظات انفصال ، هناك بحيرات مقطعة ، هناك صراعات واشكال

نضال حادة بين التقاليد ، وقد رقدت في اللاشعور وبين الأفكار التي صيغت من وعي . وهنا ، في نقاط الالتقاء هذه ، يبرز ثبات الظواهر التي لا ترتبط إلا بالثقافة . وهنا أيضا يتحدد المجال الذي تتم فيه عمليات التنقيب التي تقوم بها .

(٢) لا تهدف هذه الملاحظات بأي حال من الأحوال الى ان تلخص فكر «رولان بارت» او تقديم منهجه في بضعة سطور . ويستطيع القارئ الذي يريد ان يستخلص الخطوط العامة لمؤلفات بارت ان يجد ما يشبع حاجته هذه في عدة أبحاث مكرسة للدراسة بارت وأعماله ، منها كتاب رولان بارت تأليف «لوي جان كالفيه» (سلسلة «مكتبة بايو الصغيرة» ١٩٧٣) وكتاب بارت تأليف «جي دو مالاك» و«م. ا. بيرباك» (المطبوعات الجامعية ١٩٧١) .

أما ما نريده من هذه الملاحظات ، فهو النفاذ الى أسطورة ظلت تحوم طويلا حول رولان بارت ، وإعني بها أسطورة : «النزعة الشكلية» .

فالنقاد عموما قد أشاعوا الخلط في كل وجهة نظر تحاول استشفاف منهج بارت ، وذلك بتقديمهم له ؛ وكأنه خليفة عالم اللغة «فردينان دوسوسور» الباحث الذي يواصل دراساته في اللغويات . ثم بتعمدهم التركيز على تمييز بارت للفوارق بين «اللغة» و«الكلمة» ، بين المدلول ودلالته ، مما أدى بهم الى ان يلقوا «بالغايات» جانباً ، ولا يعبأون بغير «الوسائل» . والغريب حقاً هو انهم يدّعون الارتكاز على نهج علمي ، بينما ما يفعلونه هو النفاذ الى أعمال بارت باتخاذ موقف «علماني» . أما بارت نفسه ، فنحن نلاحظ أنه ، منذ كتابه الأول «درجة الصفر في الكتابة» الذي ظهر عام ١٩٥٣ حتى كتبه الأخيرة ، مثل «متعة النص» ، مروراً بأعمال مثل «مقالات نقدية» و«أساطير» و«أسس علم الاشارات (المسيحيولوجيا)» لم يستبعد على الإطلاق وجهة النظر القائلة على علم الاجتماع .

والواقع ان مشروع بارت الرئيسي ، ذلك الذي تركز عليه أعماله المقبلة ، يتضح منذ الفصول الأولى لكتابه «درجة الصفر في الكتابة» . فهنا نجد اهتمام بارت الرئيسي منصبا على تحديد الإطار الذي يحصر عمليات «توليد» الأعمال الأدبية ، وهي العمليات التي تحدد الخصائص الفردية للكاتب ، وفي الوقت ذاته تجعل التزامه حتمياً . وهي عمليات عمل بارت على استخلاص «نواتها» من عملية الكتابة نفسها ، وفي إطار هذه العملية ينحصر الإبداع نفسه .

ويرى بارت ان «عملية الكتابة» لا يمكن ان تتحدد في مجال اللغة بصورتها العامة ، ولا في مجال الأسلوب ، بل في «خطوط التماس» بينهما . فإذا كانت اللغة ملكية عامة لجماعة انسانية تمارس تداولها ، فهي تخضع بالتالي لقوانينها الخاصة . صحيح أنها قوانين معيارية ، إلا ان الهدف منها هو تسهيل التبادل ، هو ان تجعل من الكلمات ، بل من التراكيب اللغوية نفسها «مطاباً» تم تصميحها وتصنيفها الى الدرجة التي أصبحت تبدو كمعايير ثابتة عامة ، فهي وحسب ذات صغيرة تمثل الحد الأدنى من «تراكيب الفكر» ، من بنية التفكير ، لها القدرة على

ان تقوم بدورها الكاملة داخل اي «كل اجتماعي» معين دون ان تحدث أدنى هزة في عادات التفكير لدى اي انسان داخل هذا الكل الاجتماعي . ويرجع ذلك الى ان اللغة ، كما يقول بارت «هي هيكل عام من «الوصفات» والعادات ، ملكية عامة لكل الكتاب في عصر تاريخي معين . ومعنى ذلك ان اللغة تبدو مثل «الطبيعة» ، فهي تنفذ كلية الى كلمات الكاتب ، تتخللها دون ان تشكلها ، بل حتى دون ان تعمل على تقييدها ؛ انها شبه دائرة تجريدية تحصر مجموعة من الحقائق ، وخارج هذه الدائرة فقط يبدأ الكاتب في ان يخزن لنفسه كثافة كلمته المفردة» (درجة الصفر في الكتابة ص ١٧) .

ان تحديد اللغة على هذا النحو يجعلها تنفلق على كل ما هو متعاسك ومقنن، وبالتالي ، كل ما هو قابل للتبادل في المكتسب الاجتماعي . واذا كان بارت قد شبه اللغة بالطبيعة ، فان ذلك يرجع ، فيما يبدو ، الى خضوعه لضرورة اقامة نوع من التماثل بين «ثبات» القوانين التي تتحكم في قوانين الطبيعة ، وبين القوانين التي تتحكم في معايير التبادل اللغوي ، باعتبار ان مجموع عمليات التعبير الفردي (ومنها الكلمة) تشكل ، في نهاية الامر ، نظاما يمكننا ان نستخرج منه قوانين «القوانين» (اللامتغيرات) ، وخصائصها البارزة المميزة . ففي داخل كل جماعة انسانية ، يساهم الفرد في صياغة هذا النظام ، وعلى مدى ما تتطور اليه الابنية الاجتماعية ، تطرا تعديلات على القوانين التي تتحكم في الاستخدام الفردي . وهذا هو السبب في ان بارت ، رغم اننا امام كتابه الاول ، يبدو على وعي كبير بالطابع التاريخي (او الاجتماعي اذا استخدمنا تعبير البحث الحديث) للغة . ولنلاحظ انه يقول : «لغة عصر معين» .

ومع ذلك ، فعملية الكتابة ، بالنسبة للكاتب ، لا تقوم على ان يسحب من هذا الرصيد (اعني اللغة) هذا المبلغ او ذاك من «التركييب اللغوية» او من المفردات، او من العبارات الجاهزة ، كما انها لا تقوم حتى على ان ينسخ ما تمت صياغته من تركيب في لغة سابقه . بل تقوم عملية الكتابة ، بالدرجة الاولى ، على ان يحدث هزة في هذه «اللغة - الطبيعة» ، وعلى ان يضعها موضع التساؤل ، طالما هناك مسافة زمنية دائمة بين الوعي الفردي (الكاتب) وبين الوعي الجماعي العام (اي القوانين التي تعمل على ضمان دورة هذا الحد الأدنى من وحدات التفكير القائمة عليها اللغة) . وهذه المسافة الزمنية هي التي تضع الكاتب في علاقة جدلية مع اللغة : فما ان يحاول ان يفرض عليها فرديته ، وان يستخلص منها كلمته المفردة ، حتى يجد اللغة تجثم عليه بكل ثقلها التاريخي ؛ ومقاومة الكاتب لهذا الثقل تدفعه الى ان يجد نفسه في منتصف الطريق بين ما هو فردي (اسلوبه)، وما ينتج عن هذه العملية مرتبطا بوضعه (الاجتماعي - التاريخي) المحدد (اعني الكتابة) .

وهناك فقرة في كتاب بارت الاول هذا تكشف لنا بوضوح عن الطريقة التي تحدد الكتابة مفاصلها في عملية الابداع ذاتها :

«وعلى هذا ، فكل (شكل فني) هو ايضا قيمة ، وهذا هو السبب في اننا

نجد ، بين اللغة والاسلوب ، مجالا لحقيقة شكلية : انها الكتابة . ففي اي شكل ادبي ، يوجد اختيار الكاتب العام لنبرة معينة ، او «عصب حساس» ، اذا شئنا القول ، وهنا على التحديد ؛ يتفرد الكاتب بشكسل محسوس ، لانه ، هنا ، (يلتزم) .. .

(درجة الصفر في الكتابة - ص ٢٣)  
منشورات لوسوي - باريس - طبعة  
(١٩٥٣)

ثم يضيف بارت ، موضحا الفوارق بين «الكتابة» من ناحية ، والاسلوب واللفة من ناحية اخرى :

«اللفة والاسلوب هما معطيات سابقة على كل شكل يتعلق بلغة التعبير ، لان اللغة والاسلوب هما النتاج الطبيعي للزمان وللشخصية البيولوجية ؛ الا ان ذاتية الشكل الفني لدى الكاتب لا تتحقق بالفعل الا خارج هيكل المعايير التي اقامها النحو ، وخارج ثوابت الاسلوب . انها تتحقق حيث تتحول عمليات الكتابة المستمرة (بعد ان تجمعت في البداية وحسبت في جسم طبيعة لغوية) الى اشارة كاملة ، دلالة ، الى اختيار لمسلك انساني ، الى عملية تأكيد نوع من «اللكية الثابتة» ، يرغم الكاتب على ان يلتزم باصاال الآخرين ما ينتابه من سعادة وما يعانیه من توتر . وذلك يربط الشكل الفني الذي تتخذه كلمته ، وهو شكسل سوي ، ومتفرد الخصائص في الوقت ذاته ، بالتاريخ العام الذي يضم الآخرين . ان اللغة والاسلوب من القوى العمياء ، بينما «الكتابة» هي عملية تضامسن تاريخي . كذلك اللغة والاسلوب هما من الظواهر الشيئية ، بينما الكتابة «وظيفة» : انها العلاقة التي تربط الخلق الفني بالمجتمع ؛ انها لفة التعبير الادبي وقد تحولت بفضل عملية الاتصال ، الى ظاهرة اجتماعية ، وهي ايضا الشكسل الفني وقد تراءى مائلا في لحظة التعبير عن قصده الانساني وبدا ، على هذا النحو ، وقد اربط بازمات التاريخ الكبرى» .

(درجة الصفر في الكتابة - ص ٢٤)  
منشورات لوسوي - طبعة (١٩٥٣)

وعلى هذا النحو تتحدد رقعة «الاشكال» منذ كتاب بارت الاول . وباستثناء بضع تصورات معيارية ، وبالرغم من النزعة الاخلاقية البادية في الكتاب ، فالاشكال يمتد بحيث يحيط بعملية الكتابة الادبية . وهي عملية تتحرك حيث يكشف التاريخ عن نفسه ، وتتمركز في الموقف الذي تولدت منه ، اي في الجال الذي يسمح لنا باقامة علاقة مكانية - زمانية تقوم عليها عملية «تشكيل» العمل الادبي .

فاذا كانت اللغة افقية ، فالاسلوب رأسي ، والاثنان يتجاوبان ، وفي منطقة التماس بينهما تبرز «الكتابة» .

وذلك لان «الكتابة» - وقد ارتبطت على هذا النحو بهذا العالم الزماني- المكاني - لا تبدو مجردة من شحنتها التاريخية . وفيما مضى ، وعلى التحديد في العصور السعيدة ، كان لا يتمتع بحق الكلمة ، بحق استخدام اللغة سوى الطبقة الحاكمة . انها وحدها صاحبة امتياز اللغة (وبالتالي ، بعدها المعاصر ، اعني الكتابة) . لكن ها هي البرجوازية تصل الى السيطرة على تآلف الطبقات الحاكمة ، وتصبح سيطرتها عملية استحواذها على كل ما هو مدخر في اللغة من امكانيات ، الامر الذي ادى الى ظهور سلسلة متنوعة من الظواهر ؛ أبرزها ، في مجالنا الخاص هذا ، عملية الإصلاح اللغوي التي قام بها «فوجلا» ، فقد عمل على تثبيت «المعيار» ، وعلى تأسيس الاكاديمية ، ثم حاول «مالرب» ، بعد ذلك بضع سنوات ، ان يقدم ، في شعره ، المسلمات اللغوية التي ردد صداها «بوالو» في مؤلفه «فن الشعر» .

انها عملية تربط ، من ناحية اخرى ، بصمود البرجوازية ووصولها الى الحكم . ومع البرجوازية ، تبرز طبقة اخرى ، هي اساسا مبعدة عن حسيق استخدام الكلمة . فهي تعاني من «الامية» ، وليس لديها من رصيد للتعبير سوى النولكلور . وغالبا ما تخضع لمفاهيم نابغة من الفكر الطقوسي ، ومن ممارسة العادات الدينية الشائعة ، الا انها تجد نفسها ، من الان ، مدفوعة الى استخلاص وعي لها ، ومن هنا حاجتها الى ان تصنع لنفسها اسلحتها الثقافية . وعلى هذا النحو نجد انه على مدى ما تتطور اليه «الكتابة» البرجوازية تتشكل ، بموازاتها ، ظاهرة اخرى : فبعد ان كانت «الكتابة» شكلا واحدا ، متفردا ، ها هي تصبح «متعددة الاشكال» .

ويرى بارت ان هذا التطور الذي طرأ على شكل الكتابة ؛ لا يظهر فسي الاعمال نفسها ؛ بقدر ما يظهر في «مادية النص» نفسه ، لان الكتابة عندما كانت شكلا متفردا ، كانت تركز على وحدة اساسية ، هي : «الجملة» . اما الان ، فقد تفتتت هذه الوحدة ، وظهرت وحدات تعبير اخرى ؛ فلدى الرومانسيين ، مثلا ، نجد للكلمة سلوكا خاصا يبدو في ثنايا ايقاع اللفظ . وابتداء من «مالارميه» لا يقتصر الإيجاز على مستوى النحو (وتراكيب اللغة) ، بل يتجاوز ذلك ، الى الحد الذي ينفلق فيه اللفظ على عزلته الخاصة . ومنذ بداية النصف الثاني من قرننا العشرين نشهد تحولات اخرى تطرا على كتاب الرواية : منها الإعراض عن استخدام وسائل التعبير اللغوي التي تشير الى تعدد الفروق الزمنية ، والجوء الى جمل تكاد تخلو من الافعال . وفي اغلب الاحيان تتحدد الكتابة بنوع من الجممل يستخدم فيها الروائي صيغة الماضي القريب ليلقي بظله على تتابع السرد فسي صيغة الحاضر المستمر الى ما لانهاية (وهذا ما تؤكد ناثالي ساروت بعد جسان كيرول) .

انها عملية تحول تؤدي الى ما يسميه بارت «بالكتابة البيضاء» : ومن الشكل الذي تتخذة اعمال الروائيين «البير كامو» و«ريمون كوتو» . وتتميز روايات «كامو»



بصيغتها المحايدة ، وبإعراضها عن الغنائية الكلاسيكية ، بينما ينزع «كونو» الى تحويل لغة التعبير الشفهية ، اليومية الى جمل ادبية ، مرتكزا على إيقاعها ، ويرينا بذلك امكانية اللجوء الى «استخدام الشكل الشفهي الذي نتج عن تمزق الحديث المكتوب» ، طالما ينزع كونو الى عملية «تأميم لوسائل التعبير الادبي» ، وهي عملية تقوم على تجميع كل درجات الكتابة ، بل كل صيغ التعبير بالخط ورسم الكلمات ، وكل مفردات القاموس ، ثم هناك ما هو اهم من هذا كله ، رغم انه لا يبدو حافلا كالأشكال الأخرى ، وأعني به : الحديث اليومي الذي نلتقطه بلفتنا العامة » .

(المصدر السابق ص ٧١)

يبقى ان نستخلص من مختلف الاطوار التي اجتازتها صيغ الكتابة المتعددة ، مجموعة القوانين التي لا يمكن صياغتها الا ابتداءً من «نظام موحد» يتحكم فيها ، وهي القوانين التي تسمح بالكشف عما هو «اجتماعي» خلف الشكل المادي البحث لصياغة النص ، اي خلف الدلالات نفسها .

وعلى هذا النحو نجد منهج بارت ، منذ كتابه الاول ، ينطوي على نظرية اجتماعية تبدو كامة في تناوله لشكل الكتابة . وهي نظرة تتبلور امتداداتها في ثانياً نصوصه التالية . اننا نراها تحتل مركز اهتمامه في مختلف المشاكل التي طرحها مختلف مقالات بارت ودراساته التي نشرها في الفترة ما بين ١٩٥٣ و ١٩٦٤ (و ١٩٦٤) هو تاريخ نشر دراسته: «أسس علم الاشارات» - السيميولوجيا - في مجلة كومانيكاسيون - اي وسائل الاتصال - عدد ٤ . وكلها مقالات ودراسات كتبها حسب المناسبات ، منها ما كتبه بدافع اتخاذ موقف ازاء المسرح الملحمي ، مسرح بريشت ، ومنها ما كتبه بهسدف تقييم الادب القائم على «الشيئية» ، والذي تكشف عنه روايات آلان روب غريب ، ومنها ما كتبه ليحلل الرموز الكامنة في طرق استخدام الملابس في المسرح وأثرها في المشاهد . وربما نجد مصدر «أسطورة الشكلية» فيما عقده النقاد من مقارنات بين عالم اللغويات فردينان دو سوسور ، وبين بارت على اثر نشر كتاب «أسس علم الاشارات» .

وهنا ملاحظة تفرض نفسها : اذا كان بارت قد اتجه الى اللغويات ، فهو لم يستبعد نظريته الاجتماعية للوقائع الثقافية ، ولم يعرض عن اهتماماته التي تنصب على تعميق ؛ بل على «التحليل المادي» لمفهوم «الكتابة» . بل لقد بدأ ينفذ الى مفاهيم سوسور على مستوى من الصياغة الفكرية أعلى بكثير من مستوى اللغويات .

لكن ما الذي كان يسعى بارت ليجده ، على وجه التحديد ، لدى العالم السويدي ؟

بالإضافة الى تحديد سوسور للوحدات الأساسية للدلالة ، وهي القائمة على

المزاوجة بين الدالّ والمدلول ، نجد لدى العالم السويسري أسس علم جديد في طريقه الى ان يجد صياغته النهائية . وهي صياغة وجد بارت ان من المهم للغاية اكتمالها ، لانها تنطوي على كل ما يحدد العلاقة الجدلية بين اللفظة والكلمة . والكلمة ، في هذا المجال ، تتخطى الحدود الضيقة لأشكال التعبير المياريّة ، اي المحددة ، والمحدودة بالقوانين التي يفرضها علم اللغة . ويتخطى لها هذه الحدود تتسع دائرتها لتشمل كل ما يرتبط بالشاعر التي لم يتم بعد «تقنينها» ، بأنواع التعبير بالصيغة وبالدهشة ، بالإشارات والرموز غير اللغوية التي تجرّفها عملية التبادل الاجتماعي (كالوضوء) ، وطرز الآلات ، والملصقات الاعلانية ، وموديلات السيارات .. الخ) .

ولو رجعنا الى النص الأشهر الذي صاغه سوسور ، والذي أعلن فيه مولد علم دشنه باسم «علم الإشارات» او «السيميوولوجيا» ، وبذلك طرح لأول مرة مشكلة صياغة هذا العلم الجديد ، سنجد علم اللغة هنا مجرد ملحق لهذا العلم الاوسع والقادر على احتواء كل النظم التي تخضع لها أسس التعبير :

يقول سوسور :

«في وسعنا ان نصور علما يدرس حياة الإشارات والدلالات في قلب الحياة الاجتماعية .. وهو علم سوف نطلق عليه اسم (علم الإشارات)» ، وسيكون قادرا على ارشادنا الى الاسس التي تقوم عليها الإشارات ، ويدلنا على القوانين التي تتحكم في حركتها . وطالما هو علم لم يظهر بعد للوجود ، فلا يمكننا ان نقدم صورة قاطعة عما سيكون عليه ، وكل ما يمكن ان نقوله هو ان له الحق في ان يوجد ، فمكانه قد تحدد مقدما .. ولن يكون علم اللغة سوى جزء من هذا العلم العام (الخط الذي يركز على هذه الجملة من وضعنا نحن) ، والقوانين التي سيكشف عنها علم الإشارات هي قوانين قابلة للتطبيق على علم اللغة ، وبذلك سيرتبط علم اللغة بمجال محدد تماما له وضعه وسط الوقائع الإنسانية» .

(فردنان دو سوسور : دروس علم اللغة

العام - منشورات بايو - ١٩٦٤ - ص ٣٣)

فاذا انتقلنا الى منظور بارت ، نجد الصيغة التي يطرحها سوسور قد انقلبت: فالقوانين التي تتحكم في حركة الإشارات تتبع اساسا من النظام اللغوي (لان خارج النظام اللغوي لا يمكن ان تتحقق اية عملية تبادل اجتماعي) . ولنعد الى كتاب «أسس علم الإشارات» .

يقول بارت :

«لا بد لنا في نهاية الامر ان نتفق من الان على ان من الممكن ان نقلب ، ذات يوم ، ما طرحه سوسور : ان علم اللغة لن يكون جزءا من علم عام للإشارات ، حتى لو كان العلم المعيز ، بل علم الإشارات هو الذي سيصبح جزءا من علم اللغة» .

(أسس علم الإشارات - مجلة كومانيكاسيون

منشورات لوسوي - عدد ٤ - ١٩٦٤)

(٣) يرجع الى لوسيان غولدمان الفضل في انه اول مفكر كان على وعي بان العمل الادبي ليس «نسخة» من الواقع ، نسخة مهما اجري عليها من تعديل فهي انعكاس لهذا الواقع ، وبالتالي لا يتحدد العمل الفني على مستوى النقد ، وعلى مستوى تاريخ الادب والفن ، بمعيار اخلاسه لتمثيل الواقع .

والواقع ان غولدمان ، بتوسيع مجال استكشاف قيسم الاعمال الثقافية ، وبادخال مفهوم «الشمولية» على علم الاجتماع الادبي ، لم يعد يحصر نفسه في دائرة تحليل «مضامين» انواع الخلق الفني ؛ فمن الان يصبح شاغله الشاغل هو تعرية معادلات التناسب الشكلي بين ابنية الاعمال الفنية وابنية التكوينات الاجتماعية التي ولدتها .

والواقع ان مواجهة المشكلة بهذا المنهج يعني قدرة غولدمان على تحديد مجال التنقيب الحقيقي ، طالما نقطة البدء هي الموقف التاريخي المعين الذي نبعث في اطاره من البواعث التي ادت الى ميلاد هذا العمل الفني او ذاك ، في قلب ظروف اجتماعية محددة بشروطها الخاصة .

ولقد عمل غولدمان على تبديل مركز الثقل في قضية «الواقعية الاشتراكية» ، وذلك باقامة نوع من التوازي بين العالم الخيالي الذي نستخلصه من الاعمال الفنية وبين الابنية المكونة لاشكال المجتمع ، وهو بذلك يؤدي الى هز مادية لينين نفسه والتشكيك بصحتها .

فلا يمكن البحث عن دلالة العمل الفني في مدى مطابقتها لانعكاسات الواقع ، بل على مستوى اسبقية الواقع بالنسبة للوعي الانساني ، فهناك مسافة بينهما ، وهي نظرة من شأنها ان تقلب منظورات علم الاجتماع الثقافي ، وتخلق لموضوع بحثه موقفا جديدا .

لأننا لو سلمنا بان مع كل عملية تحول اجتماعي لا بد وان تظهر اشكال فنية جديدة تطابق هذا التحول ، فكل بحث يدعي الموضوعية لا بد وان يتركز حصول القوانين التي أدت الى هذه التحولات . وما ان يصبح الواقع الموضوعي هو هذه العلاقة بين التكوين الاجتماعي والوعي الخلاق ، فان التغيرات التي تطرأ على هذه العلاقة هي وحدها التي تحدد طبيعة مجال الواقع التاريخي الذي يعمل الناس على النفاذ اليه وفهم اشكاله ، ويحاولون ، من اجل ذلك ، صياغة «نماذج» لاشكاله الكامل او «رؤية للعالم» ، اذا شئنا ان نستمر اصطلاح «جورج لوكاش» . ذلك ان بين ابنية الواقع ابنية اجتماعية ، والابنية التي تشكل رؤية العالم ، وبين ابنية الفكر الانساني تنشأ ، على الدوام ، مجموعة من الروابط . وهذه الروابط هي ما نسميه بالثقافة ، او الروابط الثقافية . وبمركزة هذه الروابط في بنية ، في شكل اجتماعي ، ينتهي بنا الامر الى التركيز على الطابع التاريخي للعمل الثقافي : فهو عمل تشكل حسب حتميات معينة ، وما ان ينتهي من اداء وظيفته حتى يصبح من الضروري ان تتجاوز شكله الفسي ، طالما ان الظروف التي تولد خلالها قد تطورت ، وطرأ عليها تحول أدى الى ظهور ظروف

جديدة ، وهي ، بدورها ، تقود الى ظهور تكوينات اجتماعية ، اكثر اتساعا من السابقة ، واكثر تعقيدا .

الا ان علينا ان نبدأ بازالة ذلك النوع من سوء الفهم الذي يبدو وكأنه يجثم على منهج غولدمان منذ صياغة مذهب «البنائية النوعية» . ولهذا نبادر الى القول: ان الامر لا يتعلق ، كما تصور ذلك عدد كبير من النقاد ، باقامة «معادلات» صارمة، معادلات رياضية بين تركيب بنية الاعمال الثقافية وتركيب بنية التكوينات الاجتماعية ، وذلك للتدليل على ما بينهما من تواز . لان ما يبحث عنه غولدمان ليس التطابق ، بل خضوع الاثنين لمبدأ التطور والتغيير . بعبارة اوضح ، ان ما يبحث عنه غولدمان هو القوانين التي تؤدي الى هذه التحولات التي تطرا على العلاقة بين الواقع وبين الوعي الانساني .

ويعارض غولدمان من نزعة التحليل المألوفة لمضمون الاعمال الفنية ، وبالنفاذ الى التطابق بين ما يكشف عنه العالم الخيالي الذي ينسجه العمل الفني وروى العالم التي تفتننها العناصر الانسانية المكونة لكل شامل ، هو البنية الاجتماعية ، تم تحرير علم الاجتماعي الثقافي من «ثنائية» لبنين وجدائوف ، وادى ذلك الى اقامة الجسر الجدلي الذي قطع بين اشكال الخلق الثقافي والمجتمع الذي ادى الى ميلادها .

واذا كنا نعني بكلمة «بنية» نوعا من التوازن (او عقلانية جديدة) يسعى اليه الافراد والجماعات المكونة لذلك الكل الشامل ، اي التكوين الاجتماعي ، فسيكون من البديهي أن الدافع الى «استشفاف» تشكيل بنيوي جديد لحياتهم وتنشؤاتهم بما هو ممكن ، لا بد وأن تكون ترجمة لوميمهم بالتعديلات الكمية التي بدأت تقوم بعملها ، في صمت ، وفي السر ، داخل الحياة الاجتماعية (اي قبل ان تتخذ شكلا كينيا) . ان الكل يتسائل : الى اي شكل جديد سينتهي الامر بما يحدث حولنا ؟ وهل يمكن تحقيق نوع من التغيير ؟ وهي اسئلة تطرحها الجماعات الانسانية على نفسها في هذه المرحلة او تلك من مراحل التحول التاريخي . وهنا يجيء الفنانون الاخلاقون ، ففي اعمالهم نجد المواضيع التي تتوالى فيها اسئلة الجماعة الانسانية والتي تحمل تطلعاتهم الى غد افضل قد تبلورت في أعمال الفنانين وتولدت من بلورتها صورة وجدائية ، مصقولة ، لما سوف تؤول اليه حياتهم . وعلى هذا النحو تقوم الاعمال الفنية بدور «الآوتوبيا» ، بدور الممكن القابل للتحقيق ، انها الوعي بالامكانيات الحقيقية الكامنة في احشاء عملية تشتمل على سلسلة من التحولات الاجتماعية .

والواقع ان احدى المعطيات الاولية لمنهج لومسيان غولدمان تكمن في التركيز على عنصر اول : هو الطريق الذي يبدأ بـ «الواقع القابل للتحول» وبين الوعي ، وهو طريق يؤدي الى إحداث ثورة في رؤيتنا للقيم الثقافية ، لان ما يسميه غولدمان بـ «العالم الخيالي» للعمل الفني ليس سوى الامكانيات البنيوية التي تنطوي عليها اشكال التكوين الاجتماعي وبهدف بلورة هذه «الامكانيات» تجد الاعمال الفنية مبرر وجودها .

ويبدو لي ان النقد الذي يوجه الى غولدمان يرجع الى ان النقاد لم يواجهوا أعماله في مجموعها ، لان هذا الفكر الذي يتميز باستمراريته المتطورة ، لا يمكن ان يسلم لنا نبضه من خلال عمله الاول . وهناك حقيقة أخرى ، هي ان غولدمان نفسه كان مشغولا ، في بداية نشاطه الفكري ، باستخلاص دلالات الأعمال الفنية . وفي ضوء هذا الاعتبار بقيت المشكلات المتعلقة بتكوين وصياغة شكل الأعمال الفنية باقية في خلفية الصورة ، شأنها شأن كل ما يتعلق بالجماليات ، وهو وضع لم يستمر طويلا ، بل كان وضعا مؤقتا .

ولا يعني ذلك ان الرابطة الجدلية التي تقوم عليها العلاقة بين (الشكل / المضمون) لم تكن موجودة ، بل على العكس تماما ، فقد كان غولدمان على وعي كامل بها ، ككل باحث يتخذ لنفسه مذهباً جديلاً . يقول لوسيان غولدمان :

« اذا كان كل شعور ، وكل فكر ، وكل سلوك إنسان نوعاً من «التعبير» على التحديد ، فلا بد لنا ، داخل كل تكوين من التعبيرات ان نميز المجموعة الخاصة والمميزة التي تضم الأشكال الفنية ، تلك التي تكون أشكال التعبير المتماثلة والمطابقة لرؤية ما للعالم على مستوى السلوك ، او على مستوى التصور العام ، او على مستوى الخيال» (من «العلوم الانسانية والفلسفة» ) .

ها نحن امام منهج لا يهمل ، منذ البداية إرساء أسسه ، وبسبب طابعه الجدلي ، الخاصة المميزة للعمل الفني ولا يضحى بها .

ورغم انه ليس في نيّتنا ، هنا ، استعراض كتابات لوسيان غولدمان المتعددة ، فانني اود ان اقوم بمحاولة للنفاذ الى أعماله بطريقة أخرى ، غير تلك التي تمت في اتجاه موحد ، دون تمييز للجوانب المتعددة في فكر غولدمان . وفي رأيي ان المشكلة الجوهرية التي تطرحها أعمال غولدمان تنحصر في معرفة ما اذا كانت منهجيته قد سعت - وهي مندفعة الى أقصى ما يسمح به منطقها الداخلي - الى النفاذ داخل الوحدة العضوية للأعمال الادبية او للأعمال الفنية ، هنا حيث ينصهر الشكل والمضمون في كل لا ينحل ولا يفصل .

بعبارة أخرى : ان اي منهج قائم على المادية الجدلية ، لا بد وان يواجه ، وهو يحل الابنية الفكرية ، أشكالا تمثل الواقع باعتبارها هي ايضا «أشكال» ، اي ان في وسع عملية التشكيل الفني نفسها ان تصبح ذات دلالة في حد ذاتها .

وها نحن نرى ما فعله غولدمان : فمعد كتابه الاول «الإله الخفي» ، وفيه يستخلص من أعمال مختلفة العصور ، مختلفة المؤلفين ، هي أعمال لياسكال و«كانت» ، ومسرحيات لجان راسين ، المفهوم العام الذي تقوم عليه رؤيتهم التراجيدية للعالم . هنا نجد غولدمان يحلل تحليلاً يتميز باستشفافه للسمات البارزة ، الموقف الذي اعتنقته طبقة النبلاء في القرن السابع عشر ، موقف تكوص تجاه الحياة المعاصرة يطابق الصدمة التي تلقته تلك الطبقة عندما اخذت السلطة الفردية المركزية تجسم عليها بكل قواها . ويقوده هذا التحليل الى ان يلحظ ظهور

شكل جديد يطرأ على بلاغة العصر : أنها وحدة تعبيرية جديدة تتخذ ، علسى المستوى الادبي ، مظهر اللجوء الى «جملة التناقض» ، والى استخدام جزئيات العبارة (العبارة التي لا تكتمل ، بل شذرات لغوية) .

صحيح هناك مؤثرات خاصة وراء فكر غولدمان هذا : انها افكار جورج لوكاتش . لكننا اذا تأملنا الموضوع عن قرب ، سنلاحظ ان ما كان لدى لوكاتش فيما مطلقة وتوترا ، وقلقا ينبع من الشعور بشياب اصالة القيم القادرة على اعطاء حياة كل واحد دلالتها الحقيقية ، قد اصبح ، لدى غولدمان ، رؤية سياسية - اجتماعية ؛ لان ما يشكل موضوع البحث ليس حالة متفردة ، بل مرحلة تاريخية معينة ، مرحلة تتمركز ماديا في تطور المجتمع الفرنسي وهو يتجه نحو تحرير التجارة ، ذلك التطور الذي يؤدي الى سقوط طبقة اجتماعية عقيمة ، سكنوية (سنايكية) ، هي طبقة النبلاء ، وما يعقب ذلك من ظهور فئات من البرجوازية ، قادرة على دفع المجتمع نحو الرخاء : فئة التجار .

ان نتائج هذا التحول الحاسم ، وقمته ، تجد في مسرحيات جان راسين التعبير الحقيقي منها ، وفي مواجهته ، يلوذ آباء «بور روال» (الرهان الدين وضعوا أسس البلاغة المعروفة ببلاغة «بور روال») وفي امقابهم تلامذتهم ، وعلى راسهم باسكال ، بموقف الرفض ، ثم يسعون بعد ذلك في ايجاد «صيغة مصالحة» .. اقول : ان نتائج هذا التحول الحاسم تطل المنطق الذي يتحكم في وسائل التعبير ، وبعمرة وتجزئة الوحدة اللغوية المستخدمة في ذلك التعبير واللجوء الى «جزئيات العبارة» .

على هذا النحو نجد النهج الجدلي ، اذا ما اهتم بتحليل الابنية الفكرية ، مرفعا على ان يجد اسباب هذه التحولات ، ليس في اشكال تمثل الواقع مباشرة ، بل فيما يتحكم في عمليات التعبير ، في العلاقة التي تربط الواقع الخارجي بالوعي الانساني ، انها العلاقة التي تطرأ عليها عدة أطوار تحول ، وهي بدورها شذرة من ذلك الكل المتحرك الذي نلتقط في داخله حركة الواقع : اعني التاريخ .

اضف الى هذا حقيقة اخرى لها دلالتها : عندما بدأ غولدمان يقيم نوما من التماثل بين بناء الرواية الجديدة وبنية المجتمع الغربي في عصر الرأسمالية الاحتكارية التي تدير مجتمعا صناعيا متطورا ، نراه يدعو القارئ ان يترك جانبا النقاد الذين لا يهتمون الا بتحليل هذا التكنيك الروائي الجديد . يقول غولدمان :

«لقد تحدثوا كثيرا عن مشاكل التكنيك ، وهم يتناولون روايات روب فرييه بالتحليل ، وربما آن لنا ان نتحدث عن دلالة هذه الروايات» . لكنه يضيف :

«لا يعني ذلك ان علينا ان نبحث في رواياته عن مضمون غبي وملغز ، قائم على معادلات جبرية . فالبحث في الشكل الفني هو محاولة تهدف الى اظهار مضمون روايات روب غرييه ، وتجعله يبدو في اوضح صورة ممكنة ، واذا كان النقاد والقراء يعانون كثيرا في استخلاص هذا المضمون ، فالخطأ هنا ليس خطأ

الكاتب ، بل خطأ المعاداة الذهنية والمشاعر المسبقة وأنواع الريبة التي تسيطر على كل من يشرع في القراءة .

ويرجع ذلك الى أن غولدمان يرى أن وعي الكائن الانساني ، في المجتمع الصناعي الغربي ، - حيث يتم التحكم في ارادة الأفراد آليا ، ويتحولون الى «كم» ، الى «اشياء» متبدلة ، خارج حقيقتها الانسانية ، - هو وعي لا يمكن أن يعبر عن نفسه من خلال منطق لقوي عقلائي ، كما كان الحال في روايات النقد الاجتماعي التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر ، وفي بداية القرن العشرين ، حيث كان الفرد لا يزال وهو يجتاز مرحلة الرأسمالية الليبرالية - يحتفظ بأهميته فسي الوسط الاجتماعي الشامل . لكن منذ ازمة الامبريالية ، أصبح من المستحيل أن يكتب روائي عملا على طريقة زولا او بلزاك ، بل ولا حتى على طريقة رومان رولان ، وإلا انتهى به الامر الى أن يقدم لنا مضمونا سبق تكوينه ، نعرفه جميعا من قبل . ومنذ عملية تحطيم الشكل الروائي ، وهي العملية التي قام بها «جويس» و«كافكا» ، أصبح على الروائي أن يبحث عن أدوات تعبير قادرة على اظهار ما يعاينه من تمزق .

وفي نهاية هذه الدراسة ، ينهي غولدمان الى أن يركز على ضرورة تعميق العلاقة بين شكل الكتابة عند روب غرييه وبين التكوين الاجتماعي الذي يمثلها هذا الشكل .

ويقول غولدمان :

«أن أعمال روب غرييه تطرح الكثير من المشاكل الجمالية ؛ نأمل أن نستطيع مواجهتها في مقالاتنا القادمة ، وهي مشاكل تتعلق - في المقام الاول - بتعديل الرؤية المتجددة التي يفرضها الشكل الفني على العالم الروائي» .  
(الابنية الفكرية والخلق الثقافي ص 186)

والخطأ الشائع لدى النقاد ؛ هو محاولتهم دفعنا الى الاعتقاد بأن منهج غولدمان لا يقوم الا على استخلاص خطوط التوازن بين ابنية الاعمال الثقافية وابنية التكوينات الاجتماعية . والواقع أن غولدمان لم يضع لنفسه هدفا يقوم على ان يثبت أن ابطال مسرحيات راسين هي صدى الاهتزازات والتحولات التي عانى منها لاهوتيو (فتقاء اللاهوت) (بور روال) أو التي احدثت ردود فعل عنيفة لدى طبقة النبلاء ، كما انه لا يسعى الى أن يثبت أن ماتياس ، أو ماريك ، أو الجندي الثالث وسط التيه ، أو اية شخصية اخرى من شخصيات روب غرييه ؛ هم التجسيد الحقيقي لوضع الانسان في النصف الثاني من قرننا العشرين هذا . ذلك أن هدفه الحقيقي هو أن يستخلص ، من دراسة مختلف أشكال التكوين الاجتماعي ، الطريقة التي تحدد مسلك الأفراد والجماعات تجاه كل ما يجمل حياتهم عيشا ، لا قيمة له ؛ حياة «ثنيات» . وأولى الخصائص المميزة لهذا السلوك تنتج من أن الكائن الانساني يتميز عن كل الموجودات بأن تكوين وعيه

يدفعه دائما الى ان يجد تماسكا منطقيا ، يجد دلالاته ، وهذه الخاصة ، هذه «الماهية الانسانية» ، هي ما تشكل محرك التاريخ .

لا ينبغي اذن ان تأخذنا الدهشة اذا كان لوسيان غولدمان قد جعل من مختلف اطوار التحول الاجتماعي «مختبره» وحقل تجاربه ، وتحديد هذا المجال هو اهم بحث في العلوم الانسانية بشكل عام ، وفي علم الاجتفاح الثقافي بشكل خاص . هذا المفهوم الذي هو مفتاح فكر غولدمان نجده يتلخص في عبارة غولدمان التالية :

«ان السمة الثانية للفكر والسلوك تكمن في انه توجد لدى كل فرد ، وانطلاقا منه ، لدى كل جماعة انسانية ؛ ميل الى تحقيق تماسك منطقي شامل ، تندرج تحته مختلف القطاعات الخاصة من هذا النوع ، وهو يميل الى ان يوجد - بمعزل عن النزعة الخاصة - دلالة لكل ظاهرة ، تلك التي تشمل كل مجال تشكلت له بنية خاصة» .

ثم «أضف الى ذلك ان داخل هذه النزعة الى التماسك المنطقي الشامل ؛ توجد قطاعات جزئية تمارس عملها بكل ثقلها المختلف ذي الطابع الخاص ، وهي أفعال تتوقف على العديد من العوامل ، لكن علينا ان نذكر بينها تلك الالهية «الكمية» التي يتخلدها قطاع الفكر هذا او قطاع الحركة ذلك ، اهمية لها فعاليتها في الوجود العقلي للبشر ، وهي ايضا التي تفسر لنا الاحساس بالتهديد الذي تستشعره ، في لحظات معينة ، أنماط السلوك الهامة» .

الا ان الانتقال من هذه «الكمية» في الاهتمام الى كيفية التحقيق ، لا تحدث الا في وعي بعض الافراد ، وعملية تحقيقها تصبح ، بالنسبة للجماعة الانسانية، مجال التنبؤ بما يستوي عليه شكل المجتمع ، انها «اوتوبيا» اذا شئنا التعبير . وهذا ما يؤدي الى تحقيق هذا الانتقال وما يقيم العلاقة الجدلية بين التعديلات الكمية - باعتبارها التي تشكل مجال الواقع الخارجي - وبين الوعي الانساني الذي يستحوذ على هذه التغيرات ، ويؤدي ذلك الى صياغة نماذج ومفاهيم ، هي أشكال الخلق الثقافي .

ولكي يزيل غولدمان كل انواع اللبس نجده ينتهي الى اعادة تحديد مفهومه لكلمة «بنية» ، فيقول :

«اللاسف أصبحت لكلمة «بنية» اصدااء صوتية سكونية (ستاتيكية) ، ومن هنا لا نجد الكلمة من المصطلحات الدقيقة . والاحرى بنا الا نستخدم كلمة «بنية» فالابنية بشكلها الكامل لا توجد الا في النادر - ولفترة زمنية محدودة في حياتنا الاجتماعية - بل علينا ان نستخدم تعبير «عملية تشكيل البنية» .

واستخدام تعبير «عملية تشكيل البنية» يؤدي الى التركيز على الطريقة التي يسلكها الافراد كما تسلكها الجماعات ، وهي تتخذ طريقها نحو «شكل شامل» ، نحو شكل حياة جديدة ، نحو التقدم ، باختصار ، نحو نوع من التوازن ، هو ، اساسا ، توازن انساني ، يسعى اليه كل واحد . انها عملية تتابع ، اغلب



الوقت ، في الوعي ، وتسوقنا الى اعادة تحديد علاقة الانسان بالمجتمع ، والى تعديل رؤيته للعالم ، وطرق تقييمه ، في كلمة ، انها عملية تحويل الواقع الى واقع انساني . ومن هنا طابعها الثقافي .

لا ينبغي لنا حقا ان نخلط بين دراسة تطور فكر غولدمان بالكتسب الصلب الذي نستخلصه من منهجه في علم الاجتماع الثقافي . فما يهم في الحكم عليه هو هذا المكتسب ؛ وهو هنا منهج قائم على المادية الجدلية ، منهج في اتساع دائم ، وهو يدمو كل باحث الى مزيد من تعميقه ، والى ان يكشف عن الامكانيات البنيوية الكامنة في قلبه .

ومع ذلك فما يهزنا في هذا النهج هو طريقته في مواجهة التكوينات الاجتماعية . فرغم جدلية منهجه ، لا نجد هناك ادنى صلة بينه وبين التناقضات التي تتفاقم في قلب كل جماعة انسانية ، بل حتى لو نظرنا الى طبقة واحدة في حد ذاتها ، نجد افرادها في حالة صراع ، بل ان الطبقة العاملة نفسها تعاني من الانقسامات ، وهنا لا نجد شيئا متجانسا ؛ ففي مواجهة الايديولوجية التي تفرضها طبقة حاكمة ، تستطيع طبقات اخرى ، وثلاث اجتماعية اخرى ، او طبقة باكملها ان تمارس بوعيا الطبقي استمبارها الوحشي للنظام القائم ، حتى لو كان قائما على الانتظام الذاتي . ان هذا الجانب في حياتنا ، هذا «الصراع» هو وحده القادر ، على مستوى الخلق الفني ، على توليد نوع جديد من الاشكال التعبيرية .

ولأن غولدمان قد ظل حتى نهاية حياته مفتونا بتصورات لوكاتش ومنها مفهوم «غياب القيم» او «الرؤية التراجيدية» ، فقد ظلت ، على غير وعي منه ، قريسة نزعة اخلاقية كانتية . ولحسن الحظ لم يلبث هذا الجانب الكانتي ان يدخل في صراع مع منطق المادية الجدلية ، صراع في غابة الخصوبة بالنسبة لعلم الاجتماع الثقافي ، لانه وحده الذي يساهم في صياغة المنهج الوحيد القادر على اصلاح النقد الماركسي وابقائه مرة اخرى على قدميه بتحريره من الثنائية اللينينية ، وبالعامل ، في الوقت ذاته ، على اقامة الوحدة الجدلية التي تربط الوعي بالموضوع : بالواقع باعتباره واقعا قابلا للتغيير على نحو انساني .

{ قبل أي تعميق لمفهوم «النهضة» ينبغي لنا ان نعمل على سحق الحكم المسبق الشائع لدى الكثيرين من المفكرين وعلماء الاجتماع والباحثين الغربيين ، سواء كانوا ماركسيين او مجرد مثاليين ، وهو ذلك الحكم المسبق تجاه ما يسمى ببلاد «العالم الثالث» : فهم يرون ان هذه البلاد لم تتخذ امام انتشار نزعسة الاستيطان والاستعمار الغربي سوى موقف الارتداد الى تقاليدها القديمة ، ولم تعبر الا برد فعل واحد ، هو التثبيث بالنزعة السلفية ، متخذة منها دراما يحمي هويتها القومية .

ومن تبسيط للظواهر الى تبسيط الى ما هو ايسر ، ومن موقف «خارجي» على الظاهرة الى «حسبة رياضية» لعملية التطور الاجتماعي ، ينتهي الامر بهؤلاء

المفكرين وهؤلاء الباحثين ؛ الى صياغة مخطط تجريدي نظري من العالم الثالث ،  
يتصورونه قابلا للتطبيق على اي بلد في افريقيا او آسيا او امريكا اللاتينية ؛  
بينما التحليلات التي تستخلص من افكارهم تؤدي الى نوع من سوء الفهم .  
وذلك لان من الضروري ، قبل الشروع في اي دراسة ، ان نميز ، داخل  
عملية التحول الثوري التي تتم داخل هذه البلاد المسماة ببلاد العالم الثالث بين  
منطقتين : منطقة التقاليد (ونجدها على الاخص في البلاد التي تركز على تقاليد  
تمتد الى آلاف السنين والى ميراث ثقافي عريق ، كالصين والهند ومصر ،  
ومنطقة «التكوين السياسي» (وهي خاصة بالبلاد التي نتج كيانها السياسي ،  
وشكلها «كدولة» من تفتت مسطح كبير ، على اثر تحول اجزاء هذا المسطح من  
المركزية الى اللامركزية ، بسبب فقدان السلطة المركزية وعدم وصولها الى شكل  
الدولة ، وهذه المناطق تمارس وجودا يخضع للنظم «القبيلية» ويرتبط بما يصابها  
من عقائد ونية ومقدسات ، ومثال ذلك الدول التي تكونت على اثر تفتت وحدة  
المسطح الذي كان يسمى بأفريقيا الغربية) .

والى جانب الاهمية التي نعطيها للتكوين الاقتصادي والسياسي الذي بلغه  
هذه البلاد في عملية تطورها الاجتماعي ، علينا ان نضع في اعتبارنا ان النمط  
الاول من هذه البلاد يتميز ببنية اجتماعية تحتوي ، في مجموعها ، على ماض  
عريق ، مغمم بالتقاليد والتجارب والحكم والقدرة على التصرف ، وهي صفات  
تدل على حضارة عريضة . وكل فرد داخل هذا التكوين الشامل يبدو ، منذ  
صباه ، وهو على وعي بأنه «مستودع» لثقافة عظيمة ، حتى لو كان أميا لا يقرأ  
ولا يكتب ، وهي حقيقة قابلة للملاحظة على مستوى الممارسة : فالفلاح الجاهل  
الذي لا يكتب ولا يقرأ ، والعاجز من حل أبسط مسألة حساب مكتوبة يتمتع  
بقدر هائلة على حساب نسب المزروع في الحقل ، ويصل الى صورة دقيقة  
لحساب بيع هذا المحصول سواء بالقطامي او بالجملة ، ويستطيع ان يمسك  
نصائح عملية لمن حوله ، وهي نصائح تثبت التجارب فعاليتها التي لا تنكر ، خاصة  
منذما يصطدم اهل القرية حوله بمشاكل الري او بأشكال المعمار التقليدي او  
الحساب الزراعي . وهذه المعرفة الكامنة في فطرة الفلاح المصري ليست سوى  
«عملية ترسيب» لماضٍ محمل بقدر كبير من الكشوف الانسانية ، وهي كشوف  
امتدت على كل المستويات : على مستوى الكونيات ، وعلى مستوى الزواجعة  
وحساب الأرض وهندستها ، وعلى مستوى المعمار ، وعلى مستوى اشكال التعبير  
الفني ..

وحتى بداية القرن التاسع عشر ، كانت البلاد التي تنتمي الى هذا النوع من  
الحضارات تمارس وجودا يشهر فيه الافراد بالاكثفاء الذاتي ، فمجموع عمليات  
التبادل الاقتصادي والاجتماعي تسير في دورة كاملة ، والاكتفاء تمارس دورة  
معادلة ، حتى لو كانت افكارا فولكلورية لا يتم تبادلها الا في اطار ابنية ضيقة  
محدودة .

لكن مع ظهور الامبريالية حدثت داخل بنية هذه المجتمعات عملية 'مزدوجة' : فبالاشتباك مع القوى الاستعمارية ، ومع الحملات العسكرية المسلحة (مثل حملة نابليون) لم يحدث ابدا ان اثنت هذه البلاد على نفسها متخذة موقف التثبيت بالماضي (او موقفا سلفيا كما يقول دعاة الراي التابع من الماركسية الميكانيكية ، وافكار جيرار شاليان اكبر مثل على ذلك) لان ما حدث له طبيعة مختلفة تماما : فإزاء تفوق الاستعمار الغربي تكنولوجيا ، اعادت هذه البلاد اطر القيم المتداولة في اطار في صيغة سؤال ، واصبحت على وعي بان هذه القيم قد اظهرت تخلفها ازاء مستوى الحياة الذي يجب ان يبلغه كل كائن انساني ، وبدأت تشعر بحاجتها الماسة الى ان تحمي كرامتها وتحفظ بها ؛ ويموازاة ذلك بدأت المسافة تتسع ، في نظر كل فرد ، بين ماضي بلاده العريق وبين الحاضر الهزيل ، وعلى هذا النحو تم الانتقال الى مرحلة رفض اشكال الحياة المتخلفة ، ومن رفض هذه الاشكال انتقلت هذه البلاد الى النضال من اجل مطالبها اولا ، ثم الى النضال الثوري . وفي مصر مثلاً كانت بقطة الشعب على عنصر التهديد الذي صاحب الاستعمار البريطاني بقطة تصحبها عملية وعي انه لا يجب البحث عن اسباب التخلف في مكونات افراد الامة ، (اي في طبيعة المصريين) بل في الاستيطان العثماني . وهنا بدأ التركيز على الطابع القومي ، وكانت بداية الحركة الوطنية في مصر تنبع من الرغبة في تأكيد هذا الكيان القومي . وهو كيان في حاجة الى صياغة جديدة ، طالما ان مجابهة الاستعمار الغربي قد خلق ضرورة تاريخية ، هي الوصول الى مستوى الاستعمار تكنولوجيا وذهنيا وعسكريا (ونضرب مثلاً بجهود محمد علي على اثر الحملات الفرنسية والانجليزية والتدخل الثلاثي) .

واذا اخذنا بقول «جالك بيرك» ، ونظرنا الى عملية الانتقال هذه ، وهي عملية نتجت عن الصدمة ، ولا يمكن تعريفها الا باعتبارها حركة تسمى الى تمزيق الدائرة الضيقة التي رسمتها «المقدسات» (أي نمط الحياة القائم على التفسير اللاهوتي للواقع) كي تتجاوزها وتدخل دائرة التاريخ الواسعة ، فهنا نجد ما يمدنا بتفسير عملية «النهضة» وما يلقي ضوءاً جديداً على هذه الظاهرة المزدوجة : بمدى مساهمة نتجه نحو التكنولوجيا والفكر والثقافة الغربية ، بمدى ما نزل ، في الوقت ذاته ، الى الماضي البطولي .

ان الانسان المصري وقد أيقظه تفوق الغرب (والانسان العربي بشكل عام) قد أصبح يدخل في اعتباره ، في الوقت نفسه ، انه يحمل في اعماقه ميراث قيسم انحدر اليه من حضارة عظيمة ، وهو ما كان يضفي عليه قيمة ذاتية جديدة وما يدفعه الى تحطيم قيود التخلف والخضوع ، والى تمزيق الأطر الصلبة لهذه البنية الاجتماعية التي كشفت عن ضيقها ، وعن وحدانية بعدها .

ولكي يخضع الاستعمار بلاد العالم الثالث لأوامره العليا ، فرض ، في المقابل ، مثلاً أعلى للحياة يختلف تمام الاختلاف عن معايير السلوك القائمة في هذا البلد او ذاك ، وهو مثل أعلى بمثنته عدوانية الاستعمار نفسها : وذلك لان الصدمة التي أحدثها الغزو الخارجي لم تؤد الا الى نشر مزيد من الطاقة الانسانية ، وهذه

الزيادة أدت الى زيادة شحنة نظام التبادل القائم عليه محور البناء الاجتماعي .  
وشينا فشيئا ، حسب السبل المتاحة ، وحسب صلابة أو ضعف قيود التقاليد ،  
كانت هذه الطاقة تفيض عن الأطار الضيق الذي يحيط بالبنية الاجتماعية في كل  
بلد ، وبدأت الجماعات الانسانية المختلفة تستشعر حاجة ماسة في أن تضع  
نفسها على قدم المساواة مع الآخر ، مع الاستعمار ، ذلك الذي لم يقهرها الا  
بفضل تفوقه التكنيكي .

لنرى الآن كيف يفسر «جيرار شاليان» عملية التحرر الوطني هذه . ففسي  
مناقشته التي دارت في الندوة التي عقدتها جامعة «جوسيو» حول موضوع  
«العالم الثالث» ، والتي نظمها الاساتذة والباحثون في أقسام الجغرافيا والتاريخ  
وعلم الاجتماع ، يلخص شاليان نفس مفاهيمه الاساسية القائم عليها كتابه  
«الاساطير الثورية في العالم الثالث» (وقد نشرته مطبوعات لوسوي) ومنسل  
الاسطر الاولى لحديثه تتكشف مواقفه ، يصر على ان :

«في عصر انتشار الاستعمار الاستيطاني ، من المهم ان نلاحظ - في وقت  
واحد - ان ثمة سوقا دولية قد تكونت ، وان اقتصاديات المجتمعات التقليدية قد  
بدأت تنشوء وتحلل . لكن ما لا ينبغي ان نهمله ، هو كيف استشعرت هذه  
المجتمعات التقليدية هذا الاتساع الاستعماري ، هذا الانبثاق المفاجيء ، واي  
اجابة حاولت ان ترد بها عليه . والواقع اننا لا نجد سوى الاضطراب ، وعدم  
الفهم ازاء تفوق العرب المدهل من الناحية التكنيكية ، وهو وضع لا يختلف لدى  
الثقافين الفيتناميين او المفكرين الصينيين او لدى مثلي الاسلام» .

(كتاب جماعي : التعرف على العالم الثالث - الاتحاد  
العالم للنشر - باريس ١٩٧٨ - ص ٢٠٣)

وبعد هذه الفقرة ننتظر ان يرسم المؤلف خط الحدود الفاصل بين انصار قضية  
التحرر القومي (ولا يمكن بلوغه دون تحطيم قيود التقاليد والسير في طريق التقدم) ،  
وبين انصار الاتجاه السلفي . الا ان المؤلف يبدو مشغولا بان يطبق على كل بلاد  
العالم «باترون التفصيل» الوحيد لديه ، لا يصل ابدأ الى حد طرح القضية في  
حدود الصراعات الاجتماعية، ولا في حدود الصراع بين الاجيال ، او بين مفهومين  
للحياة ، بين تقدميين ورجعيين ، بل هو يجمع كل المثقفين في قائمة واحدة ، هي  
قائمة «الصفوة التقليدية» ، وما ان يصطدم بظاهرة تشل عن القاعدة وتبدو مثلاً  
صارخاً ، واعني بذلك وضع اليابان ، حتى يتدارك ، ويجمل من اليابان استثناء  
للقاعدة ، ويواصل حديثه فيقول :

«لم يصل الى صياغة اجابة على تهديد الاستعمار سوى اليابان ، اما اجابة  
الصفوة التقليدية فتقوم على التشبث بالقيم السلفية ، والدينية والاخلاقية  
المنتشرة في مجتمعهم (وذلك في انتظار ان ينقضي عهد الاستعمار وبدهب) وعلى

**الرجوع الى الماضي كأيديولوجية مقاومة** (نحن الذين نركز على هذه العبارة) سواء كان ماضيا فعليا او ماضيا يفترضون انه كذلك ؛ وهذا الوضع يؤدي الى الاحتفاظ بالقيم القومية (بالنسبة للمجتمعات ذات التكوين القومي العتيق ، مثل الصين وفيتنام ومصر) ، لكنه يؤدي في الوقت ذاته الى تجميد هذا الماضي ، والسعى التشنج بالتثبيث بالمراث ، وهي ظاهرة تبدو محسوسة على الاخص في المجتمعات التي تبدو فيها صدمة «التجهيل» أكثر كما هو الحال ، مثلا ، في البلاد العربية» .

(المرجع نفسه - ص ٢٠٤)

وبعد ان يركز شاليان على طابع « نزعة الارتداد الى الماضي باعتبارها سمة «الصفوة التقليدية» ، يدرك على اثر ذلك ان المثقفين - على الاقل في البلاد العربية التي ذكرها - ليسوا «متجانسين» الى حد اعتناقهم مخططة النظري ؛ ولكي يتخلص من هذه الورطة ، وببذل المؤلف كل جهده كي يعارض هذه الصفوة التقليدية بفئة اخرى : فئة المثقفين ذوي النزعة الغربية . ويضيف شاليان :

«اما الاجابة التي تلي السابقة ، وبالتسلسل التاريخي ، فهي التي تحاول ان تصوغها فئة اخرى من الفئات الاجتماعية ، فئة ولدت نتيجة للاحتكاك بالغرب ، انها فئة الصفوة من سكان المدن الكبرى ، ومن اصحاب الاصول الدستورية ، سواء كانوا انطاعيين او «كومبرادور» ، وهم قليلو العدد ، تغفلت في نفوسهم الثقافة الحديثة ، ويتحدثون ويعبرون عن انفسهم بعدة لغات ، وينصب جهدهم في «نسخ» المؤسسات الأوروبية» .

ومع ذلك فلا هذه الفئة او تلك من الفئتين اللتين حددهما شاليان هما اللتان في وسعهما المساهمة في اطلاق عنان عملية الانعتاق الوطني ؛ ويرينا التاريخ الحديث - بكل وضوح - ان الصفوة التقليدية او الصفوة الدستورية تتلاشى دائما كلما تطور كفاح الجماهير ، سواء كانوا أبناء الفلاحين المتعلمين او هؤلاء الذين ، باحتكاكهم بالغرب ، قد اعدوا البلاد لهذه العملية التاريخية . وهناك دليل على ذلك بين عديد من الأدلة : مؤلفات رفاعة رافع الطهطاوي ، وهو شيخ ، اي انه ينتمي بحكم الظروف الى «الصفوة التقليدية» ، لكن ما ان ارسله محمد علي في بعثة الى باريس حتى اعيد تكوينه ، وتحول بالاحتكاك بالفكر الاشتراكي الفرنسي ، ثم ما ان عاد الى بلده حتى بدأ يدعو الى تحرير المرأة ، وإلى التمسير الذاتي ، وإلى المساواة .. الخ .

وعندما يعتمد الباحث على الوقائع ، وعندما يجهد في ان ينظر الى هذه الوقائع من خلال منظور جدلي بعض الشيء ، فانه - أحيانا بالرغم منه - يصل الى منهج علم الاجتماع الثقافي الذي يعتنقه . لناخذ مثلا تفسير ظاهرة النهضة العربية الذي يمدنا به «أندريه ميكيل» في كتابه الصغير الذي كرسه لرسم صورة تخطيطية لتطور الأدب العربية ، يخرج ميكيل من إطار الكتاب المدرسي المبسط ، وذلك لانه اربط بمشكلة البحث عن العلاقات بين الوقائع ، ويقدم لنا هذا «الفهم»

للنهضة العربية على مستوى تحليلي رائع .  
يقول ميكيل :

«ان المرحلة التاريخية التي تبدأ ببداية القرن التاسع عشر هي ، بالنسبة للبلاد العربية ، مرحلة مجابهة الغرب الاستعماري . وتحت تأثير الغرب بسداً العرب يكتشفون عالماً لم يسبق أن شكوا في وجوده ، الا انه عالم يبدو مرادفاً للتقدم التكنيكي وللنزعة الوطنية . ولقد كان اول هذه الاكتشافات عنيفاً : فبينما مر الغرب على مراحل متوالية وبغير تدرج منتظم بهذه الهزات التي تسمى «اللزعة الوطنية» ، و«الثورة الصناعية» و«فصل الدولة عن الدين» و«الديموقراطية» ، كان على الاسلام ان يواجه هذه الهزات دفعة واحدة» .

وعلى هذا النحو يتغلغل ميكيل الى قلب هذه العملية التاريخية : فهنا تبدأ العملية بسؤال الماضي ، ثم باستخلاص نواة مكتسب صلب ، وذلك بتخطي المراحل التاريخية دفعة واحدة ، وبالفاء المسافات ، ولا يعني ذلك ان العرب حاولوا ان يتماثلوا مع هذا الكيان الغربي ، بل الاولى ان نقول انهم كانوا يسمعون الى ان يتساووا به .  
ويستطرد ميكيل :

«تحت تأثير الصدمة ، مبدأ (الاسلام) ينزع الى البحث عن تعريف جديد لنفسه ، وان يبقى في الوقت نفسه انعراجات هذا الغرب كما عمل على ان يتجنب الرغبة في ان يقتفي اثره الى النهاية في طريق التغيير ، لانه هنا يتعرض لخطر تشوه كيانه او الضياع . لكنه بموازاة هذه الحركة ترسم ، شيئاً فشيئاً ، حركة اخرى ؛ حركة القومية العربية ، وهي التي توجه الى قلب الغرب سلاح الافكار نفسه الذي حاول ان يشهره (في وجه الغرب)» .

وبهذا المنظور يركز بحث الثقافة العربية الخالقة على ثلاثة تصورات : تصور الميراث الثقافي ، وتصور أسس العدالة الاجتماعية ، وتصور المسؤوليات التسيي يحددها كل عربي لنفسه كي يعوض تخلفه ، ويلحق بالغرب ، خاصة في مجال التكنولوجيا والتصنيع .

وهذه هي الركيزة الصلبة لهذا المنهج . ومع ذلك ، نجد هذا المنهج ، في مجال علم الاجتماع الثقافي ، قد مضى الى اقصى نتائجه كي يكشف ، خلف الوقائع ، عن دلالاتها الانسانية ، وعن لغتها الكامنة وعن الطريقة التي تتابع بها الافكار دورتها ، وكيف تترك المشاعر والقيم داخل «كل» اجتماعي . وهنا يطرح مطلباً لا تجيب عليه سوى أعمال جاك بيرك : وهنا لا نجد اي أثر للمخططات الذهنية التجريدية تطبق كيفما اتفق على هذا المظهر او ذاك من مظاهر الثقافة العربية (او على ثقافة اي بلد من بلاد العالم الثالث) ، وذلك لان منهج جاك بيرك يقوم على واقع معاش قبل ان يتحول الى فكر ، وهو يتميز بأنه يضع المظاهر الخاصة في علاقة جدلية مع الاتجاه العام لكل اجتماعي معين . ومن هنا اصلاته. ونضرب مثلاً واحداً ، أكثر دلالة : في كتابه «تحرر العالم من الملكية» (وهو في رأي كتاب

جوهري ، يشتمل على نواة منهج بيرك . نجد المؤلف قد كشف خلف الظواهر الاستعمارية ، كظاهرة «الرقص الديني» ، وخاصة «الزار» عن الرابطة التي تربط الماضي البطولي بلحظة استعادة فرحة الحياة في حاضر توجه الحصول على الاستقلال؛ هنا نجد اثبات ما هو راقد في قرارة النفس العربية، علامة لحضارة عريقة تبدو غائرة في هذا المستودع الخالد : اعني الذاكرة العربية .

والى هذه الدقة والنعمو في التطفل الى درجات المعنى الراقدة خلّص المظاهر الثقافية تضاف «خصوصية» المنهج . فمع قبول بيرك لبعض التصورات الماركسية التي تعيد تحديد العلاقة بين الاستعمار والمستعمر ، إلا أنه لا يكتفي بتعميم ما هو خاص ، بل يجهد بالاحرى الى اثراء هذه التصورات بتجاوزها ، وبالاعتماد على تحليل للخصائص المميزة لمظاهر حياة العرب ، ويرينا ذلك بوضوح مثل نتجده من «نزع ملكية العالم» . أنه تحليل العلاقة القائمة بين السيد والمستعبد .

يقول بيرك :

«أذن لقد فرض الاستعمار شكلا من اشكال الوعي في الوقت الذي فرض فيه شكلا من أشكال تسيير العمل . ويبدو الامر كما لو ان المستعمرين في ذلك العصر عملوا على تحويل الواقع حسب مشيئتهم ، وأنهم قد عملوا على تمبئة فائض قيمته الهائلة ، اي مجموع الاشكال والاشياء . والواقع ان مفهوم «فائض القيمة» هذا قد استمد كل اهميته من التفسير الماركسي ، فهو يركز على انواع من التماثل المحسوسة بين الاستغلال الاستعماري في عهد الاستعمار الاستيطاني وبين الاستغلال الرأسمالي (داخل المجتمعات الرأسمالية - نحن الذين نضيف هذه الجملة) ، وذلك لان صاحب العمل كان يحول فائض العمل البشري لصالحه ، وكانت ظروف الاستعمار تسمح له ، بهذا الشكل ، ان يوسع من هذا الاستنفاد للطاقات البشرية بسبب انخفاض الاجور التي تدفع لسكان البلاد الاصلية ، بل احيانا لأنه لم تكن تدفع أجورا على الإطلاق .

«ومع ذلك هناك صورة معينة تبدو ماثلة في ذهننا ، هي التي تعيد تكوين المنظر العام الطبيعي للمشروع الاستعماري على أفضل شكل . فمن طريق الفلاحة، وعن طريق جمع الثمار ، وعن طريق هذه الالعب المسماة «تنقيب عن المناجم او عن مصادر المياه ، وهي لا تقتصر ابدا على الزراعة ، بل تمتد الى الصناعة ، او الى الخدمات المثمرة ، بفضل هذا كله استخرج الاستغلال الاستعماري فائده الكبرى، بهذا الشكل من «المباشرة» الذي سمح له بأن يستحوذ لا على فائض العمل وحده، بل ايضا على فائض الطبيعة» .

(جاك بيرك - نزع ملكية العالم - منشورات  
لوسوي - باريس ١٩٦٤ - ص ١٩٥٦)

وبالتركز على طابع المباشرة الذي تتخذه هذه العملية يشير بيرك الى أولى مراحل عملية تاريخية طويلة ؛ وتحليل العلاقات بين الاستعمار والمستعمرات ،

على أساس مادي ، يبرز ويحدد الخطوط الرئيسية لمنهجه . لكل هذا ليس كل شيء : فلكي تفهم العملية جدليا ، لا بد من تحديد المجال الذي يحيط بالتقارب الآخر ، أي السلوك الذي يسلكه ابن المستعمرات ويصبر به عن ردود أفعاله تجاه المستعمر :

هل هم كمّ هامد ، مجرد وعاء سلبي ، أداة ، كائنات «تشيّات» ، وأصبحت ذريعة لأي بلاغة سياسية تركز على أثر الاستعمار كقوة محطمة دون أن تبين ، مع ذلك ، ما يتناوب وأقل وهي كل فرد من أبناء المستعمرات ، دون أن ترى في هذا الرمي أدنى مظهر من مظاهر الثقافة ، بل بالخذ موقف الاستعمار نفسه وذلك بمعاملة أبناء المستعمرات ككائنات مجردة من الثقافة ؟

وفي نهاية تحليل دقيق للعلاقة بين الاستعمار والمستعمرات ، ينتهي الأمر ببيك إلى أن يواجه المشكلة على المستوى الانتروبولوجي ، وبالتالي على مستوى الثقافة ، فيقول :

«حقاً ، الإنتاج هو العمل القائم على مبدأ السببية والإستجابة للسبب بالدرجة الأولى ، رغم أنه ، من ناحية أخرى ، تتداخل مع هذا المبدأ علاقات ليست على هذا القدر من المباشرة ، وتسلسلها الحكم يبدو في نقطة تماس مع واقع المستعمرات . ودائماً نجد أن ما يفقده الواحد ، وما يستحوذ عليه الآخر في صورة «فائض قيمة» من الممكن تحديدهما بل وقياسهما تقريبا . صحيح بطريقة أقل دقة ، لكنها طريقة قابلة لأن يعترف بها الجميع . وهناك أيضاً بعض أشكال السيطرة الاستعمارية تدخل في إطار الحتميات والمظاهر المتطابقة نفسها . لكن من العملية نفسها يمكن أيضاً استخلاص تماثلات بدأ تكوينها قبل ذلك ، إلا يمكنني أن أقول - إلى حد ما - أن كل تعبير ، لغوياً كان أو اجتماعياً ، لا يصدر إلا كنتيجة للحصار والعزل المفروض على الواقع ؟ على هذا الواقع الذي تشبع حيويته بشكل مبهم ، لا تبرز لغة التعبير والنظام المتحكم فيه ، بل وأيضاً أنماط السلوك والمؤسسات وكل الصيغ الاجتماعية بشكل عام ، إلا وهي توسع من قدرتها على النهب . وعلى هذا ففائض القيمة لا يصبح هنا اقتصادياً أو سياسياً فحسب ، بل أيضاً - وهذا هو الأخطر - انتروبولوجياً .

(المرجع نفسه ص ٥٨)

(٥) ثمة ملاحظة تفرض نفسها هنا : خلال ما يقرب من أربعين سنة عمل انتصار مذهب جدانوف على أن يلتحقوا منطري فن الشعر الجديد ، هؤلاء الذين يعرفون باسم «الشكليين الروس» باتجاه الفن من أجل الفن ، وبذلك ساهموا ، مع نقاد آخرين ، في إسدال غشاوة على الطريق الذي استكشفته حركة الشكليين ، وهو طريق ثوري بحق .

يقال عادة أن الشكليين يرفضون الاعتراف بالطابع الاجتماعي للعمل الأدبي ،



ولنتفق معهم على هذا الرأي ، لكن في مواجهة تعصب عقائدي (دوجماتي) تعمل على استخدام الادب والفن لتحقيق غايات لا توائم طبيعة عملية الخلق الفني نفسها ، لم يكن أمام منظري فن الشعر الجديد سوى ان يتشبثوا بالخاصة النوعية للعمل الفني ، وأن يبرزوا ما يميز «تعبيرته» التي لا يمكن ان تترد الى اي وحدة أبسط منها ، من مختلف أنواع النشاط الانساني الأخرى ، وهو موقف لم يكن ثمة مفر من اتخاذه في مواجهة النقد الرسمي الذي تدشنه الدولة ، وهو نقد يعرف منذ البداية من تحليل عناصر النص الأدبي .

ومع ذلك لا يوجد في منهج الجماعة المسماة «بالشكليين» ما يسمح بالاعتقاد بأن جهودهم لم يكن منصبا الا على تحليل «المفاصل الحركية» للبناء الشكلي للعمل الأدبي ، وأنهم لم يبحثوا ، في شتى أنواع الخلق الفني ، الا على نسق التراكيب اللغوية ، وصيغ تشكيل اجزائها وعلاقة كل جزء بالبناء الكلي .

والواقع ان الهيكل العام النظري لخط سير الشكليين الروس نجده ملخصا في نص لرومان جاكوبسون ، أحد الملامح البارزة للحركة ، وفي هذا النص ، وقد أصبح اليوم من النصوص التي يرددها أكثر الباحثين ، تتحدد المحاور الثلاثة التي يدور حولها هذا الهيكل العام النظري .

يقول جاكوبسون :

«يمكن ، بكل إيجاز ، ان نلخص المراحل الثلاث الأولى التي قطعتها حركة الشكليين على النحو الآتي :

- ١ - تحليل الجوانب الصوتية للعمل الأدبي .
- ٢ - طرح مشاكل المعنى في إطار نظرية لفن الشعر .
- ٣ - الانتقال الى مرحلة اندماج الصوت والمعنى في بناء كلي لا يقبل التجزئة .

(رومان جاكوبسون - ثمانية أسئلة يطرحها  
فن الشعر - منشورات لوسوي - مجموعة  
«بران» (نقاط) ص ٧٧ - طبعة ١٩٧٧)

وحسب قول جاكوبسون نجد ان ما كان يحتل بؤرة اهتمام المجموعة المسماة بالشكليين هي صيغة انتظام عناصر العمل الفني في كل ، اي ما يملئ على المعنى طريقة اتساقه ، وما يجعل القصيدة شعرا ، وما يجعل الرواية سردا ، وما يجعل المسرحية عملا دراميا . وعند هذا المستوى من البحث نجدهم قد عملوا على صياغة مفهوم واحد ، مفهوم يتحكم في شبكة العلاقات التي توزع جزئيات العمل والتي تشتمل على هيكل الشكل الفني : أنها «النفمة السائدة» [اي النفمة الرئيسية التي يقوم عليها مبدأ التردد النغمي وما يسمى بلفظ الموسيقى (١/٥) خمس النفمة الأولى أو «Dominant» ] .

الا ان مفهوم النفمة السائدة لا يستعصي على اي تحليل . فمسا ان شرع الشكليون الروس في عقد مقارنة بين مختلف الاشكال الفنية حتى اصطدموا

بحقيقة رئيسية ، هي ان الاشكال الفنية المجردة لا تفلت من قوانين التطور التاريخي : ففي عصر تاريخي بعينه ، كانت «القافية» هي معيار «شاعرية» القصيدة ، وفي عصر تاريخي آخر ، نجد ما يميز الشعر هو التلوين الصوتي والإيقاعي .

ولنرجع الى جاكوبسون :

«اليوم ، وقد توقف التشيكيون عند حل واحد ، [بالنسبة لفن الشعر] هو الشعر الحر بمعناه الحديث ، لم تمد القافية ولا اي نموذج لانتظام المقاطع الصوتية من الامور الضرورية لخلق القصيدة ؛ وبدلا من ذلك كله ، نجد العنصر السائد يركز حاليا على «التلوين النغمي» ؛ بمباراة اوضح اصبحت النغمة السائدة في الشعر هي عنصر التلوين النغمي ، واذا عقدنا مقارنة بين الشعر المنظوم ، القائم على الوزن السكندري ، وهو سمة الشعر التشيكي الكلاسيكي ، وبين الشعر الحالي وهو شعر موزون ومقفى في آن واحد ، سنجد في الحالات الثلاث العناصر نفسها : القافية ، والهيكल التخطيطي لانتظام المقاطع ، ووحدة التلوين النغمي ، وكل الخلاف في اعطاء الاولوية لهذه القيمة او تلك ، والتركيز على خاصية عنصر دون العناصر الاخرى ، وهذه الفوارق في درجة التقييم ضرورية للقافية» .

(رومان جاكوبسون - المرجع السابق نفسه - ص ٧٨)

واذا تركنا جانبا هذه الابحاث المتعلقة بالشكل الفني واتجهنا الى القانون الذي يتحكم في التحولات المتوالية التي طرأت على مراكز الاهتمام في «تشكيل» الشعر نفسه ، سنجد على الفور ان اهم ما يوضع في الاعتبار ، هنا ، هو ابصاح التناسب والتطابق بين التكوينات الاجتماعية وما يقابلها من تفسيرات طرأت على بناء العمل الفني ، وعلى تصور الفنانين والنقاد له ، وعلى إدراكه فنيا . بمباراة اخرى ، ان «النسبية» كمعيار لادراك العمل الفني لا يمكن ان تتضح الا على المستوى التاريخي .

وهذه «النسبية» ليست سوى الخطوة الاولى في عمل الشكليين الروس. لكنهم بدلا من ان يبحثوا في الوحدة القائمة بين البنية الاجتماعية وبنية العمل الفني عن العلاقة التي تتحكم في عملية الخلق الفني ، اتخلوا مكانهم في مستوى الابنية العليا للمجتمع (دون القاعدة المادية) ، وهو موقف يمرر عنه مقال جاكوبسون الذي استشهدنا به ؛ وسنجد ، بعد الفترة السابقة بقليل ، يؤكد ان الشكليين ، وقد سيطر عليهم وسواس «الزرعة العلمية» (او الوضعية اذا شئنا القول) ركزوا اهتمامهم على البحث عن قانون ، عن نظام تنبع منه القوانين التحكمية في عملية الخلق الادبي ، ولهذا لم يتوقفوا عند هذا العمل الفني او ذاك ، بل اتجهوا نحو الخصائص المشتركة في الانتاج الفني لعصر بعينه .

ويحدد جاكوبسون هذه النقطة ، فيقول :

«يمكننا أن نبحث أيضا عن وجود النغمة السائدة ليس فحسب فسي عمل شاعري لفنان فرد ، ولا في القانون الشمري او مجموع معايير مفرسة شاعرية بعينها فحسب ، بل ايضا في فن عصر تاريخي بأكمله ، عصر نعتبره المكوّن لكل شامل .»

(جاكوبسون - المرجع نفسه - ص ٧٩)

لكننا نلاحظ ان مختلف اتجاهات البحث في الشكل ، ابتداء من هذه النقطة ، تتوقف على نحو متناقض في المناطق التي تندرج عند التقاء مفاصل القوانين الشكلية بمفاصل التكوينات والابنية الاجتماعية ، دون ان يبدل اي جهد لاقامة الوحدة الجدلية للعملية التي يتولد عنها الاثر الفني .

ونضرب مثلا محسوسا ، مثلا له دلالاته بالنسبة لهذه النقطة ، هو : مفهوم «الحلقة» (او السلسلة) ، وهو مفهوم صاغه «تينانوف» ، اهم منظري المدرسة الشكلية الروسية قبل ان يتبدل مركز نقل الحركة بعد انتقالها الى حلقة «براغ اللغوية» . هنا نجد ما يندرج لدى جاكوبسون تحت فئة «عصر تاريخي» وما يحدده باعتباره «فن عصر بعينه» ، كان يجد لدى تينانوف في مصطلح «الحلقة» ما يحدد خصائصه . وهو تصور يرد المفهوم الكلاسيكي للفاية ، مفهوم «روح العصر» الى تعريف جديد للتصور نفسه ، بينما المسألة كلها تدور - سواء هنا او هناك - حول استخلاص ما يميز الانتاج الثقافي الذي يتولد في اطار تكوين اجتماعي معين ، والظروف التي تنجم عنها التغييرات المتلاحقة في الابنية الفكرية ، وفي «الرؤية الشاملة» للعالم لدى جماعة انسانية معينة .

وهناك حقيقة أخرى لها دلالتها : يربط القوانين التحكّمة في الشكل بمفهوم «الحلقة» اكتشف تينانوف ان الخصائص البنيوية الكامنة في اي حلقة تطابق ، بعلاقة توال ، الابنية التاريخية للعصر الذي تبدأ به في الظهور . ومن جديد تبدو «النظرة النسبية» ؛ وتكشف عن ذلك ، بكل قوة ، هذه الفقرة التي يشتمل عليها نص لتينانوف نشره بعنوان : «عن التطور الادبي» ، فهو يقول :

«في العشرينات ، كان تيار انصار العودة الى القديم قد اشاع موضة إحياء الشعر الملحمي ، وهو شعر يقوم بوظيفة تربية وشعبية في الوقت ذاته . وارتباط الادب بالحلقة التاريخية ارتباط متوال (نحن الذين نركز على هذه الجملة) قد أدى الى اطالة العمل الادبي . الا ان عناصره الشكلية القديمة لم تعد هي هي ، فقد تلاشت لان الحلقة لا تتعاذل مع المطلب الادبي ، فالمطلب الادبي قد ظل بلا اجابة . وقد بدأ البحث عن العناصر الشكلية» .

(نص يضمنه كتاب ت. تودوروف «نظرية

الادب - نصوص للشكبيين الروس ، باريس

منشورات لوسوي ، ١٩٦٥ ، ص ١٢٩)

ولا يوجد ما هو أكثر من هذا النص قدرة على الكشف عن اهتمامات الشكليين الحقيقية . فالنص دليل على اهتمام تينيانوف بمواجهة العمل الادبي مواجهة راديكالية وفي الوقت نفسه يشير الى سعيه لاقامة الجسر الديالكتيكي بين الاسس التي تقوم عليها عملية «توليد» العمل والقوانين التي تؤدي الى ظهوره وتحديد مجال التنبؤ في عملية التطور الادبي التي يستخلصها من منظورات تاريخية .

وليس من قبيل الصدفة ان نجد ، لدى تينيانوف ، ان من بين الروابط العديدة التي تربط الشكل الادبي بالحلقة الاجتماعية ، وتجمعه لاصقا بها ، هناك الرؤية العامة التي يتجه اليها الافراد الذين يشكلون بنية كلية تتحكم فيها الحلقة .

واذا وجدنا الجماعات التي تطلق عليها الحلقة ليست في مستوى يسمح لها باستقبال شكل فني ما ، فلا بد ان يرجع ذلك الى ان التغيير الذي حدث لم تتم بعد بلورته في وجدان كل فرد وان «تشكيل بنية» الاعمال التي انتجت (داخل الحلقة نفسها) لا تستجيب بعد لمطالب الوضع الذي لا بد وان تسير جنبا الى جنب مع مطالب الواقع . بصارة اخرى ، معنى ذلك ان الدلالات التي تومئ لها عناصر الشكل الفني لا تجد مرجعها في «النظرة الشاملة» او في «رؤية العالم» التي تسود الجماعة ، وذلك لوجود تناقض بين المحرك (اي العمل الفني) وبين جهاز الاستقبال (اي الجماعة) .

على هذا النحو نجد ان تمثل الوسط الاجتماعي في عمليات الخلق النفسي الفردية بشكل ، لدى الشكليين الروس ، المرحلة الثالثة التي يسلكها بحثهم في الشكل ، وهي مرحلة لا بد ان يقودنا اليها اي بحث يلتزم بمنهج التحليل المادي للشكل الفني . وهذا هو السبب في «تفوق» الشكليين ، وقد وجدوا انفسهم في مجتمع ايدولوجيته قائمة على اخضاع العمل الفني لمبدأ سيطرة الحاكم . واذا ما رددنا قول النقاد وعلماء الجمال الستالينيون بان الشكليين الروس لم يخرجوا عن دائرة «الشكل» الضيقة ، فهنا نساهم في توسيع الهوة بين المنهج العلمي الحقيقي و«المادية الجدلية» ، ونعلن عن اتخاذ موقف قائم على «المادية الفجسة» Vulgaire «المادية السوقية» ، وبذلك نؤكد جهلنا بان كل عملية تشكيل لبنية العمل الفني تكشف عما هو «اجتماعي» في مادية النص نفسه . وما هو هام هنا ليس الحكم على الاعمال الفنية حسب تطابقها مع تفسيرات الواقع التي انتهى اليها الحزب او الدولة او «العرف الشائع» شبه الماركسي الذي ينتشر في مجتمع في طريقه الى الاشتراكية ، حتى لو كان ذلك المجتمع قائما على اسس ماركسية - لينينية ، بل المهم هو ، على التحديد ، ان نستخلص من المادية التاريخية نواتها الجدلية ، وان نمثلها ونحن نواجه عمليات الخلق الثقافي والفني ، وهي ليست ابدا «الانعكاس المتطابق» لما يحدث على سطح المجتمع ، بل

ما ينبع من الوعي الإنساني وهو يعمل على تغيير الواقع ، وهي ازدواج هذا الوعي الفردي بكل مكتسبات المعرفة الإنسانية ، وقد احتواها تكوين اجتماعي محدد ذو وسيلة الكائن الإنساني في التعبير عن وجوده بتأكيد انتقاله .

على هذا الاعتبار نجد مذهب «الواقعية النقدية» الذي نادى به جورج لوكاتش ومذهب «الواقعية الاشتراكية» الذي تمت صياغته داخل المجتمع السوفياتي ، وأصبح مذهب الدولة الستالينية يرتدان الى النزعة المثالية ، لان مطلبهما هو ان يعمل الكتاب والفنانون على نشر افكار «مسبقة» ، وهو اتجاه لا يؤدي في النهاية الا الى تقديم «مضامين» جاهزة ، سبق ان تكونت وذاعت ، والى تحويل العمل الفني الى مرآة تعكس ما سبق رؤيته ، وبذلك تبعده عن وظيفته ، وهي تقوم ، اساسا ، على «الكشف» عن التحولات التي تطرا على علاقة «الوعي الإنساني» بالمظهر الخارجي لواقع في طريقه الى ان يتغير من واقع صنعته الطبيعة لتلقاها الى واقع يشكله الانسان بنفسه .

وتزداد «دوجمائية» هذا الوضع عندما يؤدي ، مباشرة ، الى قطع كل الجسور بين الابحاث القائمة على التحليل المادي للعمل الفني ودراسة ما توميء اليه رموز الشكل في الخارج الاجتماعي . واذا كان الشكليون قد وصلوا بتحليلاتهم الى اقصى ما يمكن ان تصل اليه ، وذلك بعد تكوين «حلقة اللغويات» ببراغ ، مما ادى الى ان يكشعوا - وربما عن غير وعي منهم - عن الايديولوجية خلف الشكل الفني ، (ولا بد ان نقودهم الى ذلك نزعة الدقة في البحث العلمي التي تحركهم) ، لكن ها هي نزعة الوقوف عند مستوى المرحلة الاولى وحده تعود الى الظهور لدى الشكليين ، ويصبح اهتمامهم منصبا على تحليل «أداة» العمل الفني دون اذنس علاقة تربطها بالتكوينات الاجتماعية .

فمثلا أعمال تودوروف الحالية (رغم انه من اكثر دعاء الشكلية والذي قدم الحركة الى اوربا) نجد هذا الوضع الذي يبدو نكوضيا الى حد ما . ففي الفصل الافتتاحي لكتابه «فن الشعر» ، نرى تودوروف لا يعمل على وضع اضافة الشكليين الروس في السياق العام للمجتمعات المعاصرة ، بل يعتمد عن ذلك مؤكدا المبدأ غير الجدلي ، مبدأ دراسة الاشكال الفنية في حد ذاتها ، وتناولها بمعزل عن أي ظاهرة أخرى ، فينتزعا بذلك من الواقع الاجتماعي الحي . وفي تصور مؤلف كتاب «فن الشعر» يوجد «مخطط ذهني» شائع لدى كل الأعمال الفنية ، مخطط تنفرع منه القوانين العامة المتحركة في تصور مختلف الانواع الفنية ، وذلك المخطط هو ما يسميه تودوروف : «فن الشعر» .

ويوضح تودوروف هذا المخطط فيقول :

«ها هو فن الشعر يجيء ليضع حدا للسميترية (التساوق) القانسم بين «التفسير» و«العلم» في مجال الدراسات الادبية ، وهو اذ يقف في مواجهة مبدأ «تفسير» الأعمال الخاصة لا يتطلع الى تحديد معانيها بل يهدف الى معرفة القوانين العامة التي تتحكم في ميلاد كل عمل . وهو اذ يقف ايضا في مواجهة هذه العلوم

المسما «علم النفس» و«علم الاجتماع» (نحن الذين نركز على المصطلحين) الخ .. ، يقوم بالبحث عن هذه القوانين داخل الادب نفسه . وعلى هذا ففن الشعر هو منهج ينفذ الى الادب بوصفه عملا «تجريبيا» ويدرسه من «الداخل» في الوقت ذاته» .

وان يكون للاعمال الفنية خصائصها النوعية المتفردة هي حقيقة لا تقبل الجدل، فكل منهج يقوم على المادية الجدلية (او على المادية منفصلة عن الديالكتيك) يبدأ بدراسة «مادية» العمل الفني . إما ان تتولد الاشكال الادبية لكي تكشف عن وجودها الشكلي فحسب ، فهذا ما يحول العمل الفني من مظهر «مادي» للتعبير عن وهي انساني الى «كم مثالي» يعمينا عن عقدة تشكيلة تلك التي نتحكم ، كما يمكننا ان نحدس بذلك ، في عملية لها طابعها المشكل .

ان «هذه العملية ذات الطابع المشكل» هي وحدها التي تشكل اساس كل دراسة اجتماعية علمية للثقافة . ان العمل الفني ، وهو شكل قبل كل شيء ، هو نتاج معنى ، ومولد لسلسلة من المشاعر والتأملات والاحاسيس والرؤى .. الخ .. والدورة التي تسلكها هذه السلسلة في حركتها الذاتية تبدأ من الانبئة السفلى للمجتمع وتنتج الى الوعي الخلاق ، ثم تهبط من الوعي الخلاق الى الجماعة الانسانية في المجتمع المحدد ، وهي تكون عملية كاملة ، ولا بد من النفاذ اليها كي تكشف عن الايديولوجية وهي جنين في رحم النص (اي الشكل الفني)، ودراستها هو مركز اهتمام كل الذين يتخذون موقف الانتماء الى علم الاجتماع . اما الخلط بين الوسائل والغايات فهو يؤدي الى تحديد المضمون قبل ان تتم صياغة العمل الفني ، ويستتبع ذلك الوقوع في خطأ ممارسة «نزعة الاحكام المسبقة» الكائناتية واستمرار الثنائية اللبينية ، لاننا هنا ننتزع المادة من اصولها الوجودية .

لكن ما ان نتخذ منهجا علميا ، وحتى لو كان محور دراستنا هو الشكل ، فسندخل في اعتبارنا باستمرار ما يشكل الخاصة النوعية لاي ظاهرة نتناولها . ومع ذلك ها هما رومان جاكوبسون وييري تينيانوف يسمحان لنفسيهما ، في نص عملا على صياغته معا، ونشر بعنوان «مشاكل الدراسات الادبية واللغوية»، بطرح المشكلة في اطار قوسين يفتحانهما خارج الموضوع ، لكنهما يدوان لنا في غاية الاهمية للكشف عن هذه النقطة .

يقول الكاتبان :

«ان النظر الى علاقة التوالي في النظم دون ان نأخذ في اعتبارنا القوانين اللاصقة بكل نظام ، هو سلوك منهجي ضار وفاسد» .

يبقى ان نتساءل عما اذا يصبح من الممكن ، ذات يوم ، اقامة حوار بين اكثر التيارات الشكلية تقدما (وتجسده اعمال جاكوبسون) ، والمناهج الاجتماعية التي تدرس مضمون العمل الفني حسب التكوين الاجتماعي الذي ظهر في اطاره ، وهو حوار لن يتحقق بدونه اي نفاذ منهجي مادي الى الاعمال الادبية ، وهو ايضا حوار

سيؤدي ، في مجال دراستنا ، الى وضع الظواهر الثقافية في منظور جدلي ، باعتبارها جهودا بشرية تبذل من اجل الاستحواذ على الواقع ، وكانت اولى الخطوات التي قطعها الانسان وهو يسلك هذا الطريق ، عملية اسقاط الواقع (على اساس انه واقع في طريق التحول ، في طريق اكتساب الصفة الانسانية) فهي وعيه ، ذلك الوعي الذي يتطلع الى تغيير الواقع .





## القسم الأول

الإطار الاجتماعي للثقافة والتربية  
في مصر المعاصرة

## الفصل الاول

### الثقافة المصرية في مفترق الطرق

(١) لا ينكر احد انه كان للثقافة المصرية في العصر الحديث ابعاد الاثر في تكوين الاجيال العربية المتلاحقة على مدى قرنين من الزمان .. فبداية ما يسمى بفجر النهضة ظهرت في وادي النيل ، حتى العناصر الراديكالية من المفكرين والفنانين اللبنانيين والسوريين وجدوا في ارض مصر تربة خصبة لأفكارهم وآرائهم . وقد يؤرخ البعض لبدایات هذه النهضة باليقظة القومية التي أثارها التحدي الغربي الحديث ، مجسداً في الحملة الفرنسية على مصر (١) وقد يؤرخ له البعض الآخر بتأسيس محمد علي للدولة الحديثة في مصر وطموحاته — هو ومن بعده ابراهيم باشا — في امبراطورية عربية واسعة الأرجاء (٢) .

---

١ — راجع : هوفس ، لويس — تاريخ الفكر المصري الحديث — الجزء الاول — كتاب الهلال — فبراير «شباط» ١٩٦٩ — العدد ٢١٥ — القاهرة — (ص ٨) .  
2 — Hourani, Albert: Arabic Thought in The Liberal Age, Oxford University, Oxford 1967,

انظر ص ٩٢ ، ٩٥ من الترجمة العربية للكتاب — دار النهضة — بيروت ١٩٦٨ . كالفة الاستشادات من هذا الكتاب ملخوذة عن الترجمة العربية ومراجعة من الطبعة الانجليزية .

على انه ايا كانت «العلامة» التي يمكن اتخاذها كنقطة بداية ، فان ما لا شك فيه هو ان مصر كانت البداية ، ولا شك ايضا انها كانت بداية قومية ولم تكن قط اقليمية ، كما انها كانت بداية ضد الاستعمار والتخلف .

هكذا كان رفاعة الطهطاوي ، واحمد فارس الشدياق ، وجمال الدين الافغاني ، وشبلي شميل ، ومحمد عبده ، وغيرهم خميرة هذا التطور الحضاري الهام ، والذي اتخذ من الثقافة روحا تنمش الجسد الطليل منذ مئات السنين . ومن الطبيعي ان تتلاقى وتعارض مجموعة القيم التي بشر بها رجال النهضة العربية الاولى في مصر ، تعارض البيئة والمجتمع والتاريخ الذي ينتمون اليه . على ان الارض المشتركة التي وقفوا عليها جميعا كانت الرغبة العميقة في «إحياء» هذه الامة من مواتها الذي طال . بعضهم رأى في إحياء القيم الكلاسيكية للتراث العربي الاسلامي ؛ طريق الخلاص من برائن القهر الاستعماري الوافد (٣) ، وبعضهم رأى في اسباب الحضارة الغربية القادمة طريقا للخلاص من وجهها القبيح الداهم (٤) . ولكن الغالبية العظمى رأت في «التوفيق» بين الطريقتين اسلوبا يتيما للخلاص من الموت والقهر معا (٥) . ذلك ان هذه الغالبية كانت تمثل خطأ حديدا في الخريطة الاجتماعية المصرية خصوصا ، والعربية عموما . كان هذا الخطأ يؤذن بميلاد قوى طبقية جديدة لا تنتمي في جوهرها الى الاقطاع ولا الى العرش ولا الى الاستعمار . . قوى سوف تعرف فيما بعد بالبرجوازية ، نشأت ضعيفة في حوض التجارة ثم قويت بالارض والزراعة والجسم البيروقراطي لدولة الموظفين ، ثم كبرت مع الصناعة والماكينات . وحين كبرت أصبح لها أجنحة وقواعد ، منها الضعيف ومنها القوي . في أحشائها ولدت فئات اجتماعية جديدة تبلورت مع الزمن في طبقات مستقلة . وظلت هذه «البرجوازية» نسي تطورها وانتكاسها مربطة الوسائل والغايات ببقية الطبقات التي يتشكل منها المجتمع . هكذا التقت حيناً مع قوى الشعب الكادح من عمال وفلاحين وبرجوازيين صغار ، كما انها التقت أحيانا مع القوى القديمة من اقطاع وعرش واستعماريين . وهكذا كانت ثقافتها . .

نشأت في البداية مع فجر النهضة ؛ تصوغ ارادتها الوليدة المعزقة بين القديم والجديد ، تبحث عن ذاتها المستقلة ووعيتها الخاص . تستمد زادها يوما من التاريخ الفرعوني العريق ، وكأنها تتوسل بالماضي ردا على تحديات الحاضر . وهكذا ولدت منذ البدء رومانتيكيتها لا اقليميتها كما يخطئ البعض حين يقرأون الأعمال المبكرة لطلح حسين ، ومحمد حسين هيكل ، وسلامة موسى ،

٣ - كالشيخ عبد العزيز جاويش ومصطفى صادق الرافعي وزكي مبارك (١٨٩١ - ١٩٥٢) .

٤ - سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨) ومحمود عزمي وحسين فوزي (١٩٠٠ - ) .

٥ - كالتططاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وطلح حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) .

والعقاد ، وعبد العزيز فهمي ، ومحمود عزمي ، وعبد القادر حمزة . وهي تستمد زادا يوما آخر من أوروبا أو ما يسمى حينذاك بحضارة البحر المتوسط . وربما كانت رواية «عودة الروح» لتوفيق الحكيم هي التجسيد الاوفى لهذا التمزق الذي اکتوت به البرجوازية المصرية وفكرها الناشئ . كما ان الحوار العنيف الذي جرى بين الافغاني وشميل ، وبين محمد عبده وفرح انطون ، وبين اسماعيل مظهر ويعقوب صروف لم يكن حوارا نظريا بين الدين والالحاد ، او بين العلم والدين ، او بين نظرية التطور واسطورة الخلق ، بقدر ما كان صراعا اجتماعيا في صفوف البرجوازية الضعيفة المتخلفة . وهو الصراع الذي اثمر في نهاية الامر اعظم التقاليد الفكرية لثقافة العصر الليبرالي ؛ كالديمقراطية بمشتقاتها المعروفة بحرية الراي والاعتقاد والتنظيم ، وكالعلمانية بمشتقاتها التي تفصل بين الدين والدولة . يستوي في احترام هذه التقاليد وترسيخها ودفع ثمنها ، اولئك الذين انحازوا للعلم او الدين انحازوا للدين ، واولئك الذين انحازوا لداروين او الدين انحازوا للكتب المقدسة ..

فليست مصادفة ان الشيخ علي عبد الرازق هو الذي كتب «الاسلام واصول الحكم» (٦) وان الشيخ خالد محمد خالد هو الذي كتب «الدين في خدمة الشعب» (٧) و«من هنا نبدا» (٨) و«مواطنون لا رعايا» (٩) ، وان الشيخ امين الخولي هو الذي كتب «في اموالهم» (١٠) ، وان محمد خلف الله هو الذي كتب «الفن القصصي في القرآن الكريم» (١١) و«القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة» (١٢) وقد دفع هؤلاء المشايخ جميعا ثمن شجاعتهم بالفصل من عضوية هيئة كبار العلماء بالازهر ، او بالفصل من الجامعة او بالمحاكمة . ولكنهم في النهاية - وفسي اطار الدين - كانوا ابناء اوفياء لتقاليد فكر النهضة البرجوازية المصرية : فهم ديمقراطيون وليبراليون وعلمانيون ، شأنهم في ذلك شأن طه حسين والعقاد وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وحسين فوزي ، مهما تباينت كثيرا او قليلا تفاصيل الموهبة والخبرة والثقافة والتكوين الاجتماعي . وبالرغم من «خصوصيات» البرجوازية المصرية ؛ فان تفاعلاتها العربية لسم تتوقف بعد فجر النهضة سواء داخل مصر او خارجها . لقد شيد اللبنازيون

- 
- ٦ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٢٥ .
  - ٧ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٤٩ .
  - ٨ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٥٠ .
  - ٩ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٥٠ .
  - ١٠ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٥٢ .
  - ١١ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٤٩ .
  - ١٢ - صدر للمرة الاولى عام ١٩٦٧ .

والسوريون «معالم» حضارية في الصحافة والمسرح والسينما .. هكذا كانت مجلة «الجامعة» لفرح انطون منارة الآداب الأوروبية الرومانتيكية وخاصة الفرنسية ، كما كانت «المقتطف» ليمتوب صروف منارة العلوم الإنسانية المختلفة وفي مقدمتها علم النفس وفلسفة التطور . وكانت مجلة «الكتاب» لمادل النضبان نموذجا للادب الرفيع . كذلك ما قامت به المؤسسات الاعلامية الكبرى كدار الهلال للاخوين زيدان ، ودار الاهرام لأسرة تقلا ، وقد عمل فيها انطون الجميل ، ودار المعارف للاخوين متري . ولا ننسى العاملين في المسرح والسينما كجورج ابيض ونجيب الريحاني ، بالإضافة الى الشاعر الكبير خليل مطران ومئات الشوام - كما يسميهم المصريون - الذين عملوا بالريشة والقلم والوتر ، وخلف الكاميرات وفي الكواليس . كان التفاعل العربي مع النهضة المصرية حتى اوائل الخمسينات مثالا «ثقافيا» بارزا على ان البرجوازية المصرية لم تنفلق على نفسها حضاريا ، وان حاولت ذلك على الصعيد السياسي .

غير ان ثقافة العصر الليبرالي لم تكن لتستطيع ان تتجاوز مقتضيات التاريخ .. فالبقايا الراسخة للهيمنة القطاعية المتحالفة مع العرش والاستعمار البريطاني ما لبثت ان جرت الى هاويتها تلك الشرائع التي علت وتضخمّت من البرجوازية المصرية . لم يكن التوازي محكما بين تطور مصر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي ، وبخاصة في ظل مناخ بالغ التشابك والتعقيد ، وتختلط فيه القيم الدينية بالقيم القطاعية ، ويختلط فيه الولاء للطبقة بالولاء للسلطان ، ويختلط فيه الانتماء للدولة بالعبودية والسخرة . من هنا لم يستطع الحزب الديمقراطي البرجوازي الوحيد والكبير - حزب الوفد - من الحكم أكثر من سبع سنوات ونصف خلال عشرين عاما سبقت ثورة يوليو ١٩٥٢ . بينما استطاعت أحزاب وحكومات الاقلية - كالسعديين والاحرار الدستوريين - من فرض دكتاتورية سافرة طيلة تلك السنوات . ومن هنا ايضا كان حزب الوفد دون غيره هو الذي وقع معاهدة التهادن مع الانجليز عام ١٩٣٦ ، وكان هو الحزب الذي امدته الدبابات البريطانية في حادث ٤ فبراير الشهر عام ١٩٤٢ . وأخيرا فهو الحزب الذي أعلن الاحكام العرفية في ٢٦ يناير عام ١٩٥٢ ، واحتوت القاهرة وتوقف القتال العظيم على ضفاف القنال .

لم يكن حزب الوفد في هذا كله مجرما او خائنا ، فهو حزب الاغلبية الشعبية ببق . ولكنه كان ضعيفا متهاوتا - قبيل الحرب الثانية - وميتا على وجه التقريب قرب نهايتها . كانت شيخوخته تعلن نهاية الدور التاريخي للبرجوازية المصرية ، سواء بانسلاخ الشباب عنه فيما سمي بالطليعة الوفدية (١٢) ،

---

١٢ - جناح يساري في حزب الوفد قاده الشباب وثقله من امثال حريز فهمي ومحمد مندور

وبانضمام بعض كبار الملوك وغلاة الرأسماليين الى قيادته (١٥) . لم يعد تعبيرا عن «نهضة مصر» - اي نهضة البرجوازية - وانما كان تجسيدا لاحتضار العصر الليبرالي العظيم : عصر البشارة الاولى والظهور المبكر لفكرة الدستور والبرلمان، وشركات بنك مصر وطلعت حرب وحرية المرأة وتعليمها وقاسم امين والاشتراكية التدريجية وسلامة موسى ونقولا حداد واستقلال مصر الاقتصادي لا ينقسم عن استقلالها السياسي ، وصبحي وحيدة والرواية بدلا من المقامات ، والمرح بدلا من الأراجوز ، والسينما بدلا من خيال الظل ، ويقظة اهل الكهف والشعر يتمطى من سبانه العميق بانفاس البارودي والثورة العربية ، ويبعث على صوت شوقي الامر بالحياة . ثم يستنشق الهواء النقي مع خليل مطران وعبد الرحمن شكري ونقد العقاد ، ثم يفرد ويكي ويرقص مع علي طه وابراهيم ناجي وابو شادي . وتوضع قداسة السلف في مكانها الصحيح بيدي طه حسين الذي يعلن بخاتمة الاصوات وانبلها عام ١٩٣٩ ان « مستقبل الثقافة في مصر » هو الديمقراطية وحدها .. وما انبل الدفاع في قضية خاسرة .

خسرت البرجوازية المصرية «معركتها» قبيل الحرب الثانية بقليل ، وظلت حتى عام ١٩٥٢ تصارع الموت ، تارة بيد محمد محمود الحديدية ، او بعسكري ابراهيم عبد الهادي الاسود ، او بكويري عباس الذي يفتح لاغراق الطلبة ، او بفتح سجون اسماعيل صدقي لافواج المثقفين عام ١٩٤٦ ، او بالاشتراك البائس في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ او باغتيال احمد ماهر والنقراشي وحسن البنا خلال الايام ٤٠ و٤٨ و١٩٤٩ على التوالي (١٥) ، وتارة اخرى بالمسكنات غير المجدية لجسد يموت في كمودة الوفد عام ١٩٥٠ . باحتراق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ وتوقف العمل الفدائي في السويس ، كانت البرجوازية المصرية - شرائحها العليا بتعبير ادق - تصرخ طالبة النجدة من الفرق الوشيك للنظام بأكمله : نظام لا يستطيع فيه العرش ان يحكم بغير التحالف مع الاستعمار ، ولا يستطيع فيه الاستعمار ان يحكم بغير التحالف مع اعمدة راسخة لطبقة قوية وقادرة . ولم تكن الطبقات الشعبية قد استطاعت ان تقيم توازنا بين وعيها السياسي ووعيها التنظيمي ، فكانت «الثورة في الهواء» يتنفسها المرء في الشهيق والزفير ، ولكنه لا ينلمسها بيديه حزبا قويا او جبهة متعددة الاحزاب . ولعل قيام «الجنة

---

١٤ - المنزل البارز على ذلك هو وصول فؤاد سراج الدين «باشا» (١٩٠٩ - ) الى منصب

السكرتير العام للحزب .

١٥ - الاول والثاني مرزعاة الاقلية السياسية المنشقة عن حزب «الولدة» ، والثالث هو

الرئيس الاول لجماعة الاخوان المسلمين في مصر .

الوطنية للطلبة والعمال» عام ١٩٤٦ كانت مؤشرا حاسما الى ان البديل الوحيد للنظام المهترئ هو الجبهة الوطنية التقدمية . غير ان تفتت التنظيمات الشعبية ونشأتها وحدة المناقشات داخل صفوفها ؛ ما كان ليؤسس جبهة راسخة الاركان .

وهكذا مضت الثقافة المصرية منذ سقوط الديمقراطية الليبرالية قرب نهاية الثلاثينات في طريق الاستقطاب العنيف . راح الرواد يولون وجوههم شطر التاريخ الاسلامي ، وراحت الاجيال الجديدة تولي وجوها من جديد شطر اوربا . كانت بداية الحرب العالمية الثانية والنازية تطل على دنيانا بأشع ما عرف التاريخ الانساني من قيم ، فأصبحت الديمقراطية هي قضية القضايا التي يكافح المثقفون من اجلها . واذا كانت الديمقراطية البورجوازية في مصر قد سقطت ، فان الاجيال الجديدة راحت تبحث عن «مركب جديد» يمزج الديمقراطية والعدل الاجتماعي في وحدة ديناميكية حية . هكذا انتشرت في ربوع البلاد الافكار الاشتراكية والآداب الاشتراكية والفنون الاشتراكية طيلة الاربعينات ، كما لم تنتشر من قبل . . . . . فبالرغم من غياب التنظيم الاشتراكي الكبير والوحد ، الا انه كانت هناك عدة تنظيمات تنادي بالاشتراكية وتعمل من اجلها . ولعل المفارقة التي لم يتوقف عندها الكثيرون من المؤرخين لهذه المرحلة ان مصر قد عرفت حزبا شيوعيا واحدا حتى عام ١٩٢٤ ، الا انها مالت الى التشرذم في الاربعينات . اي ان المسيرة تبدو عكسية تماما ، ففي الوقت الذي كانت فيه الطبقة العاملة ضعيفة نسبيا وقليلة العدد كان حزبها موحدا . وعندما راحت البرجوازية تعلن افلاسها التقريبي ازاء القضية الوطنية ، وبدأت الطبقات الشعبية تقوى وتزداد عددا لم تبلغ الحد الأدنى من وحدة التنظيم .

على اية حال ، فقد انعكست هذه المفارقة على الثقافة المصرية ، بتعدد المناابر والاتجاهات الاشتراكية ، فظهرت مجلات «التطور» (١٦) و«الفجر الجديد» (١٧) و«المجلة الجديدة» (١٨) و«الكاتب» (١٩) وغيرها من المجلات التي عبر البعض منها

---

١٦ - صدرت في يناير (كانون الثاني) ١٩٤٠ وتوقفت في مايو (ايار) من العام نفسه حين تنظيم «الحزب والحركة» الذي قاده أنور كامل .

١٧ - صدرت في ١٦ مايو (ايار) ١٩٤٥ وتوقفت في ١١ يوليو (تموز) ١٩٤٦ عن «جامعة نشر الثقافة الحديثة» احدى الواجهات العلنية لتنظيم شيوعي سري حينذاك .

١٨ - كان يصورها سلامة موسى منذ اول نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٢٩ وقد توقفت مسدة مرات حتى تسلم مسئوليتها مجموعة من الشباب التروتسكي بقيادة ديمس يونس عام ١٩٢٩ حيث صدرت منقطعة وتوقفت نهائيا عام ١٩٤٤ .

١٩ - صدر عددها الاول في ١٩٤٧ من حركة انصار السلام وتوقفت كتمبير من هذا الاتجاه في نفس العام .

من منظمات تروتسكية ، والبعض الآخر عن منظمات ستالينية ، والبعض الآخر عن حركة انتصار السلام .

وإذا كانت الملاحظة الاساسية على النشاط اليساري حينذاك أنه كان في أغلبه نشاطا ثقافيا معزولا الى حد كبير عن الحياة الروحية للجماهير العربية ، فإن المنابر التروتسكية بالذات كانت أكثر من غيرها بعيدا عن ثقافة الشعب واقتربا من ثقافة الغرب . كان رمسيس يونان ، وكامل التلمساني ، وفؤاد كامل ، وأنور كامل ، وغيرهم مجموعة من المثقفين المنادين بوحدة الفنون تحت راية التروتسكية . هكذا اقاموا اول معرض للفن التشكيلي الحديث عام ١٩٣٩ ، وأول من نشر لوحة بيكاسو «جرنيكا» وكان احدهم - رمسيس يونان - اول من ألف كتابا عن «الرسم المصري» حول التكعيبية والسوربالية والانطباعية وبوادر التجريد عام ١٩٣٨ . كما كان احدهم - أنور كامل - هو الذي أصدر مجلة «التطور» عام ١٩٤٠ مترجما الشعر الدادي والسوربالي والمستقبلي .

وكانت «رسالتهم» هي رفض الواقع جملة وتفصيلا ، ماضيا وحاضرا ، كما كان أسلوبهم هو هدم الحواجز بين الشعور واللاشعور ، واقامة الجسور بين الماركسية والفرويدية والسوربالية . ولا شك انهم القوا حجرة صغيرة فسي البحيرة الراكدة ، فالتارت بحدتها دوائر صغيرة من اهتمام الراي العام المثقف . غير انهم كانوا مجرد رد فعل عنيف ازاء الجعود الجائم ، فسرعان ما تبخرت الموجة وانحسر التيار .

اما الآخرون الذين كانوا اقرب نسبيا الى روح الشعب وحياته اليومية ، فكانت تمثلهم آنذاك مجلات «الفجر الجديد» ، و«الكتاب» ، و«الاديب المصري» (٢٠) و«الجماهير» (٢١) وبعض دور النشر الحزبية والعلنية . وهم لم يلجأوا الى السى الحديثة الاوروبية بقدر ما اتجهوا في الترجمة الى الاداب الاشتراكية الداعمة في ذلك الوقت . ولكن اهتمامهم الأكبر كان ابداع ثقافة مصرية جديدة ، تحل مكان الثقافة السائدة ، ويمكنها ان تصل الى قطاع جماهيري واسع .

هكذا قام محمد مفيد الشوباشي (١٨٩٩ - ) بتلخيص أمهات الفكر النقدي قبل ثورة أكتوبر وبعدها ، وقام رشدي صالح بأبحاثه في الفنون الشعبية ، وقام أبو سيف يوسف بالرد على العقاد «حول الفلسفة الماركسية» (٢٢) ، وقام أحمد

---

٢٠ - واس تحريرها مفيد الشوباشي في أغسطس (آب) ١٩٥٠ وتوقفت في يناير (كانون

الثاني) ١٩٥٢ .

٢١ - صدر بعدها الاول في ٧ أبريل (نيسان) ١٩٤٧ تميرا عن منظمة «ايسكرا» الشيوعية ، وبين يونيو ويوليو (حزيران وتموز) ١٩٤٧ أصبحت تنظيم ايسكرا ، وتنظيم الحركة المصرية للحرر الوطني اللذين توحدتا باسم «الحركة الديمقراطية للحرر الوطني» واختصاره الشائع (حدثي) وتوقفت في ١٥ مايو (ايار) ١٩٤٨ .

٢٢ - صدر عام ١٩٤٦ ردا على العقاد من دار القرن العشرين - القاهرة .



صادق سعد (٢٣) بتحليل مشكلة الفلاح (٢٤) . وكان جيل جديد كلمي الرامسي وعباس صالح ، ومحمود العالم ، ويوسف ادريس ، ونعمان عاشور، وعبد العظيم انيس ، وصلاح حافظ وعبد الرحمن الشرقاوي والفريد فرج ، ولطيفة الزيات، ولطفي الخولي ، ويوسف الشاروني ، يأخذون امكانهم - قرب نهاية الاربعينات - لاجراء التغيير الراديكالي في مسار الثقافة المصرية .

وتبدو اللوحة الثقافية لمصر طيلة الاربعينات من هذا القرن ، وكأنها لوحة «الازمة» في الحياة المصرية بكاملها . كانت الفئات العليا من البرجوازية وقد تهادنت مع الاستعمار في حل المسألة الوطنية ، تفوقت بعيدا بعيدا عن الفكرة العربية والديموقراطية الليبرالية ، اما سؤال العدل الاجتماعي فلم يخطر على بالها قط (٢٤) . وكان التاريخ الاسلامي عند الرواد الذين ارتبطوا بها في ذروة ثورتها بمثابة «المهرب الوحيد» من الطريق المسدود ، فكتب العقاد «عقرياته» ، وانكب طه حسين وهيكمل وأحمد امين والحكيم يفرلون «التاريخ» . ولعل سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨) وحده هو الذي نجا من المأزق ، لارتباطه الباكر بأحد تيارات الفكر الاشتراكي والعلمنة . ومن صلبه داوم الجيل الاشتراكي على الحضور في الساحة الثقافية .

اما الجيل البرجوازي الجديد الذي لم يستطع رؤية الماضي بعين سلفية ، فقد اتجه الى الرومانتيكية بمختلف اتجاهاتها ومستوياتها ، وربما كان «الشعر» هو انضج ثمار هذا الاتجاه ، كما نلاحظ في ادب ناجي ، وعلي طه ، والهمشري ، ومحمود حسن اسماعيل . وربما ايضا كان «النقد» على يدي سيد قطب وأنور المعداوي من الثمار الهامة في تلك المرحلة . اما «الرواية» فقد سقطت فيما دعاه مندور بالطرطشة العاطفية (٢٥) ، كما هو الحال عند رائدها محمود كامل وأبنائه المخلصين من امثال امين يوسف غراب وعبد الحليم عبد الله وإحسان عبد القدوس ويوسف السباعي على تفاوت الخبرة والثقافة والموهبة بينهم جميعا . وينبغي الاعتراف بأن البرجوازية المصرية الكبيرة قد حصلت في الميسدان الثقافي على مكاسب سلبية ، انها لم تجذب الى صفوفها سوى الفاشيست الذين يرفعون شعارات «مصر فوق الجميع» و«الاسلام» ويعادون الامة العربية والديموقراطية والقيم العلمانية . ولكنها استطاعت ان تكسب سلبا بهروب الكثيرين الى الماضي في التاريخ او في النفس ، كما استطاعت ان تكسب سلبا بقوطة المجتمع المصري داخل الحدود الاقليمية ، وبالتالي فرضت بصورة اضطرارية ،

٢٣ - مثقف يهودي مصري يساري .

٢٤ - صدر عام ١٩٤٦ من دار القرن العشرين - القاهرة .

٢٥ - ورد هذا التعبير للمرة الاولى في كتابه «قضايا جديدة في ادبنا الحديث» - دار الاداب

البلبلية - بيروت ١٩٥٨ .

وغير مباشرة نوعا من الانطواء على الذات والانسحاب الداخلي على الثقافة المصرية. ولكن هذا لا ينفي التوقف عند ظاهرة لا تخرج عن نطاق البرجوازية وان ظلت على الصعيد الفردي ، امتدادا استثنائيا للتقاليد العريقة التي ارساها رواد النهضة. تتجسد هذه الظاهرة في عدد قليل من الرجال :

✦ اولهم خالد محمد خالد ، فقد كان الصوت الاعلى واخسر الاربعينات ، صارخا في البرية «من هنا نبدأ» اي من قيم العلمانية والديموقراطية والعدل الاجتماعي .

✦ والثاني هو نجيب محفوظ ، فقد كان الموهبة الاستثنائية بين ابناء جيله من الروائيين المصريين في اتجاهه مباشرة نحو الواقع المصري المثقل بالاحزان والازمات . ولم يكن اتخاذ العربية الفصحى لغة فنية مجرد صدفة او نزوة او عجزا عن الكتابة بالعامية .

✦ والثالث هو لويس عوض ، اذ استطاع في مقدمات «بلوتلاند» (٢٦) والادب الانجليزي الحديث (٢٧) و«فن الشعر» لهوراس (٢٨) و«بروميثيوس طليقسا» (٢٩) لشييلي ، ان يوسي دعائم النقد الواقعي الجديد .

✦ والرابع هو كمال عبد الحليم في ديوانه «اصرار» (٣٠) الذي رفعه اسماعيل صدقي باشا رئيس الوزراء في وجوه النواب عام ١٩٤٦ صائحا : هل قرائم هذا الشعر ؟ البلد في ثورة ، واتم نائمون (٣١) .

حتى احمد حسين غير «مصر الفتاة» فاصبحت الحزب الاشتراكي (٣٢) ، وانشطر شباب الوفد الى جناح يساري دعي «الطليعة الوفدية» ، وتقدم نائبان بمشروع لتحديد الملكية الزراعية بخمسين فدانا (٣٣) ، وحاول اسطفان باسيللي ان يقيد الصحافة فخذله البرلمان (٣٤) ، وحاول آخر ان ينسب «فاروق» الى سلالة الرسول فارخى الملك لحيته (٣٥) .

ولكن مصر كلها كانت ترخي الستار - فجر ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - على احسد

- 
- ٢٦ - صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ من مطبعة الكونك بالنجالة - القاهرة .
  - ٢٧ - صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ من مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .
  - ٢٨ - صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ من مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .
  - ٢٩ - صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ من مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .
  - ٣٠ - صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٦ الناشر وثائق الطبعة غير مطبوع .
  - ٣١ - مضبطة مجلس النواب المصري - الدورة العادية - عام ١٩٤٦ .
  - ٣٢ - عام ١٩٤٦ .
  - ٣٣ - عام ١٩٥٠ .
  - ٣٤ - عام ١٩٥٠ .
  - ٣٥ - عام ١٩٥٠ .

فصول الدراما التي لم تكن قد انتهت بعد .

٢) بالرغم من أن طليعة الثورة فجر ٢٣ يوليو - تموز ١٩٥٢ كانت تشكيلا عسكريا ، إلا أنها عكست بصورة ما في جوهر تكوينها جملة حقائق : أولها أن معظم الاتجاهات السياسية قد تمثلت فيها من اليمين إلى اليسار إلى الوسط ، وبالتالي فإنها كانت تشير إلى أن الجبهة هي الصيغة الوحيدة القادرة على قيادة البلاد . والحقيقة الثانية هي أن اليمين كاليسار كانا أقلية ، بينما كان الوسط هو الجسم الرئيسي لحركة يوليو ، وقد كان ذلك يشير إلى أن البرجوازية المتوسطة هي المرشحة لقيادة السلطة . والحقيقة الثالثة هي أن تصدي القوات المسلحة للتغيير من موقع العمل الوطني لا من موقع المفامرة العسكرية يعكس عجزا تنظيميا لدى الشارع المصري سواء على مستوى الحزب الواحد أو على مستوى الجبهة القادرة على تغيير النظام وقيادة الوطن .

ولم يكن الشارع الثقافي موازيا للشارع السياسي حين أقبلت الطليعة العسكرية لتغيير . وإنما كان هناك ما يشبه الاستقطاب العنيف بين اليسار العريض واليمين الضيق الأفق . ذلك أن أفلاس الثقافة الليبرالية وانتهاء مسيرتها بالهروب الرومانتيكي المتعدد الألوان ، قد أمد خشبة المسرح لصراع ضار بين اتجاهين في الفكر والأدب والفن ، لا ثالث لهما على وجه التقريب .

ولعله من المفيد القول بأن اختلاف الوضع الثقافي عن الوضع السياسي قبيل الثورة قد واکبه من جانب حركة يوليو اختلاف المنهج وأسلوب المعالجة ، إذ أن الغاءها للأحزاب مثلا لم تردفه بإلغاء مجالل حرية التعبير في الآداب والفنون ، كما أن استصدارها قانون الإصلاح الزراعي لم يلحق به قانون لإصلاح التعليم ، كذلك فإنها حين ألغت الانتخاب وأعلنت الجمهورية لم تعتمد في الوقت نفسه إلى محو الأمية ورفع سن الإلزام . وإنما اهتمت الثورة في البداية بالوجه المباشر للعمل السياسي - بالسلب والإيجاب - وتركزت الجو الثقافي يمرح بلا ضوابط أو ضغوط . ولم يكن ذلك من نهج ديمقراطي أصيل ، بل كان أغلب الظن انشغالا ولا مبالاة .

ولكن هذا لا ينفي أن البداية من ناحية الشكل - كانت أقرب إلى العمل الجبهوي ... فقد أصدرت قيادة الثورة جريدة «الجمهورية» (٢٦) اليومية ، ومجلة «التحرير» (٢٧) الأسبوعية و«الرسالة الجديدة» (٢٨) الشهرية ، وقد عرفت

---

٢٦ - يومية صدر عددها الأول في ديسمبر (كانون الأول) ١٩٥٢ وأمتيازها باسم جمال عبد الناصر وكان رئيس تحريرها حسين فهمي .

٢٧ - أسبوعية صدرت في نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٢ من دار التحرير للطبع والنشر بالقاهرة وكان يرأس تحريرها في البداية ثروت مكانة ويرأس مجلس إدارتها أنور السادات .

٢٨ - شهرية صدر عددها الأول بتاريخ أول إبريل (نيسان) ١٩٥٢ من دار التحرير للطبع والنشر بالقاهرة وكان رئيس تحريرها يوسف السباعي ووقفت عام ١٩٥٧ .

هذه المنابر تجمعا جهويا من المثقفين الوطنيين . ولكن ، سرعان ما امتسد «الاستقطاب» الى صفحات الملحق الاسبوعي لجريدة الجمهورية والرسالة الجديدة ، وذلك حين بدأت المعركة الشهيرة في اوائل الخمسينات بين ما سميت وقتذاك بالمدرسة الواقعية في الادب ، وما سمي خطأ مدرسة الفن للفن . وبدا واضحا ان الامر لا يخلو من الصراع بين جيلين ، بالإضافة الى المضمون الاجتماعي لهذا الصراع . كان اليسار العريض يضم من جيل الرواد سلامه موسى وحده (وقد جمع معاركه مع العقاد والحكيم وكامل الشناوي وغيرهم في كتاب الادب للشعب الذي صدر عام ١٩٥٦) ومن الاجيال التالية لويس عوض (الذي كتب في الرسالة مقالة التاريخي «الانسانية الجديدة» وفي ملحق الجمهورية مقالته المعروف «من تلميذ الى استاذ» في الرد على طه حسين) وعبد الرحمن الشراوي (في مجلة النقد) (٢٩) ، والشباب الطالع من امثال محمود العالم ، وعبد العظيم انيس ، وعلي الراعي ، ولطفي الخولي وغيرهم . ووقف على الطرف الآخر من الخط العقاد وطه حسين .

ويؤرخ الكثيرون بهذه المعركة الحوارية «النقدية» لبداية الانشقاق الحديث في الثقافة المصرية . والحقيقة هي ان هذه المعركة كانت «نقطة فاصلة» على الصعيد النظري فقط ، بالرغم من هزال الحصاد على هذا الصعيد بالذات ، بانحدار النقاش الى التبسيط المحل واضطراب المصطلح ، وميكانيكية التطبيق والانفعال السياسي الجامع ، ومبالغات التضخم والتهمين . ولكنها بشكل عام كانت نقطة فاصلة بين القديم والجديد ، بين الليبرالية والراдикаلية ، بين اليمين واليسار ، بين الواقعية بمختلف اتجاهاتها من جانب والرومانتيكية في ادنى مستوياتها من جانب آخر .

كانت نقطة فاصلة تقول حصيلتها الختامية ان الشكل الفني لا ينفصل عن مضمونه ، وان هذا المضمون يمسك نشاطا انسانيا في المجتمع ، وان المسألة الوطنية في مصر قد اكتسبت في مسار التطور بعدا جديدا هو البعد الاجتماعي ، ولا بد من استيعاب هذا البعد الجديد في الادب المصري ليتسنى له التفسير الصادق من الحياة الاجتماعية المصرية والاسهام في تفسيرها ايضا (٤٠) .

هذه النقطة الفاصلة - على الصعيد الفكري المبسط - لها مقدماتها الابداعية ونتائجها التطبيقية . اذ كانت القضية قائمة قبل ذلك في عشرات النماذج الفنية ، كما انها ظلت باقية بعدئذ في عديد من الاتجاهات النقدية ، ذلك ان

---

٣٩ - شهرية صفوت للمرة الاولى بتاريخ ١٩٥٦ من دار الفكر وكان رئيس تحريرها حسن فؤاد لم توقفت في ١٩٥٧ ، وعادت الى الصدور في ١٩٥٨ وتوقفت نهائيا ١٩٥٩ .  
 ٤٠ - راجع وجهة نظر اليسار في ذلك الوقت في كتاب محمود امين العالم وعبد العظيم انيس «في الثقافة المصرية» الذي صدر في بيروت عام ١٩٥٥ من دار الفكر الجديد .

التيارين اللذين انفصلا لم يلتقيا من ذلك الحين ، بتماظم الاستقطاب الاجتماعي في الواقع المصري واستيلاده تعبيرات ثقافية معبرة عن صراع التناقضات داخله . وبينما كان عام ١٩٥٤ عام الحسم في طريق ٢٣ يوليو حين أغلقت جريدة «المصري» ودخلت أنواج من اليمين واليسار السجون والمعتقلات ، وقامت نقابة الصحفيين بفصل العشرات من الكتّاب التقدميين ، كما قامت الجامعة لأول مرة في تاريخها بفصل العشرات من الأساتذة ، كذلك كان الجناح اليساري في مجلس قيادة الثورة قد اختار التنحي عن موقع المسؤولية (١) . . فان أزمة مارس - آذار من ذلك العام لم تحسم سوى الصراع السياسي على السلطة التي كان يتضح يوما فيوما أنها تلبي مطامح الطبقة المتوسطة الاقتصادية والاجتماعية دون عودة الى تراثها الليبرالي . ان اعدام العاملين خميس والبرقي في كفر الدوار (سبتمبر ١٩٥٢) ثم اعدام بعض اقطاب الإخوان المسلمين بعد حادث المنشية (٢) ، قد بلور الى حد كبير التعبير السياسي للثورة عن طموحات البرجوازية المتوسطة ، خاصة بعد قوانين الإصلاح الزراعي ، وتمصير البنوك الأجنبية ، واتفاقية الجلاء . ولكن التناقض الذي برز على الفور ، بين الشكل والمضمون في نظام الحكم ، بين المحتوى الاقتصادي والأسلوب السياسي ، قد انعكس على الشارع الثقافي المصري انعكاسا مريرا اذ تفاقمت الشكوك في «جدي الطريق الجديد» ، خاصة وان بعض كبار المثقفين من مختلف الاتجاهات اعتقلوا وعذبوا في ذلك الوقت . انعكس التناقض بين المضمون الوطني للحكم والأسلوب السياسي على الثقافة المصرية في ذلك البون الشاسع بين الواجهات الرسمية العلنة والانتاج الثقافي الفعلي . . كذلك خضعت التعميمات القطبية للمؤسسات الثقافية لتأكيكات عارضة دون استراتيجية ثابتة . وقد أدت هاتان الزاويتان الى تشييد الثقافة المصرية خلال العشرين عاما الأخيرة على أسس «الازمة» وليس الانفراج . كيف ذلك ؟

١٠ لقد تطورت الثورة المصرية منذ مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥ الى عام الوحدة المصرية السورية ١٩٥٨ ، مروراً بمعركة السويس المجيدة عام ١٩٥٦ ، لا عسى الصعيد السياسي فحسب ، بل على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي اولا . . وكان «اليسار العريض» في الشارع الثقافي ، هو الذي استجاب لهذا التطور في ادبه وفنه وفكره : هكذا كان ادب الشراقي ، ونجيب محفوظ ، ويوسف ادريس ، وصالح حافظ ، ونعمان عاشور ، والفريد فرج ، وابراهيم عبد العظيم ، وصلاح

١ - المقصود هو القامقام يوسف صديق الذي استقال عام ١٩٥٢ والصاغ خالد محيي الدين الذي استقال عام ١٩٥٤ .  
٢ - الحادث الذي تعرض فيه جمال عبد الناصر للاغتيال ، وكان ذلك في ميدان «المنشية» بالإسكندرية عام ١٩٥٤ .

جاهين ، وكمال عبد الحليم ، وهكذا كان فن حسن فؤاد ، وزهدي وجودج البهجوري ، وادم حنين ، وعبد الفني أبو العينين ، وسينما صلاح أبو سيف ، وتوفيق صالح ويوسف شاهين ، وشيخم احمد كامل مرسي ، وهكذا كان نقد محمد مندور ، ولويس عوض ، ومحمود العالم ، وعبد القادر القط ، وعليسي الراعي ، وأنور المعداوي ، وهكذا كانت كتابات احمد بهاء الدين ، وإبراهيم عامر ، وفوزي جرجس في التاريخ والفكر السياسي . هكذا كانوا وغيرهم عشرات الشعراء والروائيين والمسرحيين والباحثين والنقاد ؛ هم التجسيد الأوفى والأعمق والأكثر حياة لمنجزات الثورة الوطنية في كافة المجالات ، كما كانوا هم أنفسهم التجسيد الأكثر تطوراً لتقاليد الفن ومقومات الجمال . كانت «الأرض» و«بين القصرين» و«أرخس ليالي» و«الناس اللي فوق» و«باب الحديد» و«درب المهابيل» ، و«في الثقافة المصرية» و«في الادب المصري والمعاصر» ، و«دراسات في الرواية المصرية» ، و«الأرض والفلاح» ، و«دراسات في تاريخ مصر السياسي» ، و«من اب مصري للرئيس ترومان» ، و«ولا يا ايزنهاور» ، و«قمر وطن» ، كانت هذه كلها وغيرها كثير كثير ، هي الثقافة المصرية ، هي الثورة في الثقافة . ولم تكن «يونان لا يقرأ» (٣) ، وإنما كانت - الى جانب جرائد الثورة ومجلاتنا خصوصاً جريدة المساء التي أسسها خالد محيي الدين (٤) ومجلة الفند ، ودار الفكر ، ودار النديم ، وكتابات مصرية ، والدار المصرية للكتب - هي زاد الشعب المصري وغداؤه اليومي . بينما كان «أهل الثقة» من الضباط ، كيوسف السباعي ، وعبد القادر حاتم ، وثروت عكاشة ، وأنعامهم ، هم الذين يتربعون فوق عرش السلطة الثقافية على رأس الوزارات والمؤسسات . وقد تسبب هذا التناقض بين من يمسكون بأيديهم سلطة «القرار» الثقافي ، ومن ينتجون بأرواحهم ودعائهم «الانتاج» الثقافي ، في العديد العديد من المشاهد الهزلية والمأساوية في آن . كان الناس - مثلاً - في العواصم العربية التي يعقد فيها مؤتمر الأدباء العرب ، يذهلون حين يرون الوفد المصري مكوناً من صالح جودت وإبراهيم الورداني وأنيس منصور وثروت أباطة وعبد العزيز الدسوقي دون غيرهم من الأسماء التي «تنتج» الثقافة المصرية فعلاً دون أن تحصل على جوائز الدولة من المجلس الأعلى للفنون والآداب . وهكذا حرم الأصلاء المبدعون من الاعتراف «الرسمي» بهم . من هذه المشاهد أيضاً افراق الأسواق وخشبات المسارح وشاشات السينما بسيل داهم من الفشاء الأدبي والفني الذي يتكدس أحياناً في المخازن مائدة عامسة للفتران والصراصر ، مما يؤثر بالضرورة في الانتاج الجيد ، لان العملة الزائفة أحياناً

---

٢ - مجير استخدمه د. طه حسين عام ١٩٥٤ كمنوان لقال في جريدة «الجمهورية» يرد به على نقاد اليسار .  
٤٤ - عام ١٩٥٦ .

تطرد العملة الصحيحة (٥٥) .

٥٥ وقد اتخذت الثورة إبان هذه الفترة اخطر قراراتين ثقافيين على الإطلاق ، وهما مجانية التعليم في مختلف المراحل حتى الجامعة ، وحق الاديب والفنان في التفرغ للعمل الادبي والفني .

كان من نتيجة القرار الاول ان اتسعت الدائرة الديمقراطية من المثقفين المنتمين الى طبقات الشعب الكادح . ولكن التناقض كان الينا بين هذه القاعدة العريضة من ابناء العمال والفلاحين وبرامج التربية والتعليم فسي المدارس والمعاهد والجامعات . ذلك ان بثر التاريخ المصري ، وتحريم مادة الاشتراكية ، وسيطرة المناهج السلفية والمتخلفة عن العصور المظلمة قد فتح نفرة واسعة بين عقول الاجيال الجديدة ووجداناتها ، بين معاناتها اليومية وحياتها الدراسية .

كما كان من نتائج القرار الثاني ان استطاعت مجموعة من الادباء والفنانين التفرغ للانتاج الثقافي دون قلق على خبز الحياة اليومية . ولكن التناقض بين الهدف من المشروع ووسائله من اللجان الميمنة للتحكيم والاختيار ، قد اتاح الفرصة لكثرة من المرتزقة غير الموهوبين ، وحرم الكثرة الاصيلية الخصبة المبدعة من هذا الحق .

ان قانون التعليم المجاني وقانون التفرغ للادباء والفنانين من اعظم التقاليد الديمقراطية التي ارسها ثورة تموز ١٩٥٢ في الميدان الثقافي ، ولكن ثمارها القليلة لم تمنح ما كان متوقعا من حصاها لهيئة الاطعم الرجعية على مقاليد السلطة في الجامعات ومؤسسات الثقافة . . مما اشاع بلبلة وتمزقا عنيفين حول المفاهيم الاساسية للثورة الوطنية والاجتماعية ، الامر الذي خلق في ما بعد تشوهات عقلية مريرة وازمات نفسية مدمرة .

٥٦ وكان من اهم انجازات الثورة تأسيسها لوزارة الثقافة عام (١٩٥٧) ومؤسساتها في المسرح والسينما والنشر ومعاهد الفنون والثقافة الجماهيرية . ولا شك ان الهدف من انشاء هذه الوزارة ، وكذلك المضمون الذي عبثت من اجله ، كان هدفا ثوريا ومضمونا ديموقراطيا . . الا ان خضوع هذا الانجاز العظيم لتكتيكات عارضة بتعيين فلان حين تميل الدفة يمينا ، او فلان حين تميل الدفة يسارا ، قد ادخل المؤسسات الثقافية المصرية - بمساعدة البيروقراطية العريقة التقاليد - الى عنق الزجاجة . وظلت في حالة اختناق وازمة شاملة بصفة دائمة ، سواء من ناحية التخطيط الثقافي العام او التنفيذ التفصيلي ، وسواء في علاقة هذه المؤسسات بالثقافة ذاتها كاسلوب في التفكير والتغيير ، او في علاقتها بالمثقفين حسب اتجاهاتهم ومستوياتهم ، او في علاقتها بجمهور

---

٥٥ - راجع المجلد رقم (٢) الذي اصدرته وزارة الثقافة من دار الكتاب العربي تحت عنوان «نحو انطلاق ثقافي» وكذلك المجلد الاول (٤ مؤتمرات) - القاهرة ١٩٦٧ - ١٩٦٨ .

الثقافة ذاته . ولا شك ان هذه المؤسسات قد اتاحت للفكر الوطني الديموقراطي - او ما اسميه باليسار العريض - ان ينتج ويبدع اكثر الوجوه نضارة للثقافة المصرية المعاصرة . ولو ان هذا البيان الشامخ قد خلا من التغيرات التطبيقية السريعة المتلاحقة ، ولو انه اعتمد ديموقراطية التشريع والتنفيذ لتتلاءم مع ديموقراطية المضمون ، لحققت الثقافة المصرية اضعااف اضعااف حصيلتها الختامية .

✽ كذلك فان علمنة الازهر بتحويله الى جامعة في (حزيران) يونيو ١٩٦١ (وكان كمال الدين رفعت وزيرا للاوقاف) يتجاوز داخلها الدين والعلوم الطبيعية من الهندسة الى الطب الى الزراعة الى الصيدلة ، قد فك حصارا تاريخيا على هذا المعقل الخطير فدخلته - رغم كل شيء - رياح العصر . ولكن وزيراً ممتازاً كالدكتور محمد حلمي مراد قد سقط في فخاخ رد الفعل اليميني حين ادخل الدين مادة اساسية في مختلف مراحل التعليم لا بد من النجاح فيها حتى يتسنى للتلميذ والطالب الانتقال من صف الى صف (عام ١٩٦٥) . وكان ما زرعه الثورة يلحدي يديها راحت تخلفه باليد الاخرى ، وكاننا نضع زيتاً على النار بأنفسنا ، وكاننا لا نملك تاريخاً ثابتاً في الاتجاه العلماني المتطور . وكان هذا من شأنه ظهور التوتومات الرجعية المتعفنة التي اعاقت مسيرة الثورة ، بل ووقفت فسي وجهها بالسلاح .

ولعلني لست واحداً من الذين يرون في وحدة ١٩٥٨ سبباً في انتقال الديموقراطيين واليساريين المصريين الذين آمنوا وناضلوا منذ وقت بعيد من اجل عروبة مصر . وإنما السبب كان في ظني هو تنامي الوعي التنظيمي لدى اليسار واقتراجه من محطة التوحيد ، وتركيزه على ضرورة حل التناقض القائم بين شكل الحكم ومضمونه ، اي على مسألة الديموقراطية . فالانتصار في معركة السويس وتمصير الشركات الاجنبية وتقليص نفوذ الشرائع العليا من البرجوازية، قد اوجد مناخاً شعبياً - وثقافياً ايضاً - نسيجه الالتفاف حول قيادة جمال عبد الناصر والانتماء به نحو اسلوب ديموقراطي في العمل السياسي ، من شأنه ان يثبت دعائم الاستقلال ، وان يرسخ قواعد التنمية الاقتصادية في طريق التقدم الاجتماعي .

لهذين السببين واكرهما - تعاضل المد التنظيمي الموحد لليسار وتركيزه على قضية الديموقراطية - بدأت الازمة الثانية في مسار العلاقة بين المثقفين والثورة عند أواخر عام ١٩٥٨ وبدايات ١٩٥٩ والتي ظلت قائمة عملياً حتى ربيع ١٩٦٤ . كان المثقفون الوطنيون والديموقراطيون واليساريون يدركون في حقل عملهم المباشر ان التناقض الفاجع بين الشكل والمضمون وبين الوسائل والغايات لن يسمح للثقافة المصرية بتطور طبيعي خلاق . واقبلت الحقائق والموضوعة الصارمة ، بالانفصال الرجعي الاستعماري وصدور قوانين يوليو - تموز ٦٢ التقدمية ،



لتؤكد بالدليل المادي الدامغ ان صيغة «جبهة التحرير» (٤٦) و«الاتحاد القومي» (٤٧) ليست هي الصيغة الديمقراطية المتسقة مع المضمون الديموقراطي للثورة الوطنية. ومن هنا كان التفكير في «الاتحاد الاشتراكي» (٤٨) ودليله النظري «الميثاق الوطني» (٤٩) الذي يمد على الصعيد الفكري المجرّد خطوة متطورة لعقل الثورة وضميرها الاجتماعي ، ولكنه في التطبيق لم يحقق الجبهة - الصيغة الوحيدة القادرة على قيادة التقدم الذي فرضته اجراءات التأميم الواسعة عام ٦٢ - كما انه لم يكن حزب الحكومة بالمعنى الدقيق لهذا التعبير ، وانما كان الاتحاد الاشتراكي كالميثاق - عمليا اقل منه بكثير - عبادة واسعة يستتر وراءها الجميع، ويستفيد منها فقط اولئك المتمرسون في قلاع السلطة ومراكزها الحساسة .

كان عبد الناصر باجراءاته الاجتماعية التي عزلت اجزاء واسعة من البرجوازية المصرية عن الساحة الاقتصادية بدأ يكسب عداء الشرائع التي لم يمسه من الطبقة المتوسطة ، ولكنه ايضا بدأ يكسب تحالف العمال والفلاحين وبعض فئات البرجوازية الصغيرة التي حصلت بموجب التشريعات الجديدة على امتيازات اقتصادية واجتماعية وسياسية واضحة . وكان من الطبيعي ان يلتف المثقفون حول القيادة الناصرية في مرحلتها الجديدة تنافسا اختلفت درجاته من التأييد والتوجيه والنقد الى الانتماء والتبرير . هكذا اصبحت «صفحة الرأي» (٥٠) بجريدة «الاهرام» ومن بعدها مجلة «الطلعة» (٥١) ثم «الكاتب» (٥٢) منابر التجمعات الثقافية اليسارية بمختلف اتجاهاتها واجتهاداتها ، بالإضافة الى التغييرات التي طرأت على الصحف اليومية والمجلات الاسبوعية بعد نقل ملكيتها الى الاتحاد الاشتراكي (٥٣) ، وبالإضافة ايضا الى مجلات وزارة الثقافة وبقية مؤسساتها .

لم يكن الصراع الثقافي قد توقف ، بل لعله ازداد حدة ، بالتحيز التكنيك الموقت الى جانب «اليسار العريض» . كانت المعارك «الادبية» ملتهبة ، ذلك ان «اليمن المتحضر» أدرك بلذائه ووعيه وسليقته ان الشارع الثقافي - وليست

- 
- ٤٦ - التنظيم السياسي الاول لثورة يوليو ، تأسس في ٢٢ يناير ١٩٥٢ ، واستبدل بتنظيم آخر عام ١٩٥٧ .
  - ٤٧ - التنظيم السياسي الثاني لثورة يوليو ، تأسس في ٢٨ مايو ١٩٥٧ واستبدل بتنظيم آخر في ١٩٦١ .
  - ٤٨ - التنظيم السياسي الثالث والاخير لثورة يوليو ، تأسس في ١٨ نوفمبر ١٩٦١ .
  - ٤٩ - صدر رسميا في ٣٠ يونيو (حزيران) ١٩٦٢ .
  - ٥٠ - ظهرت للمرة الاولى عام ١٩٦١ بإشراف لطفي الخولي .
  - ٥١ - صدر عددها الأول في يناير ١٩٦٥ من دار الاهرام تحرير لطفي الخولي .
  - ٥٢ - صدرت من جديد بإشراف أحمد حمروني ولويس عوض في ١٩٦١ ثم تفسرت أسرة تحريرها عام ١٩٦٢ بإشراف كمال رفعت وأحمد عباس صالح ومحمد انيس وآخرين .
  - ٥٣ - صدر قانون تنظيم الصحافة المصرية - وهو يشبه التأميم - في سبتمبر (أيلول) ١٩٦٠ .

السلطة - يرداد رغم العوائق التاريخية والحاضرة قريبا من مواقع اليسار . هذا هو «الشعر الجديد» الذي بدأ هزلا أصبح حقيقة لا يجدي معها تحويل العقاد لشعر صلاح عبد الصبور «الى لجنة النشر للاختصاص» (٥٤) ولا يجدي معها منع أحمد عبد المعطي حجازي من السفر الى دمشق (٥٥) وهما وغيرهما من الشباب الطالع يحملون بين ضلوعهم قلبا عربيا ينبض بالدقات المألوفة للثورة . وهذا هو «المسرح» لم يعد وقفا على الريحاني وجورج أبيض ويوسف وهبي ، ولا حتى توفيق الحكيم . ان نعمان عاشور وعبد الرحمن الشرقاوي ، والفريد فرج ، وميخائيل رومان ، وسعد وهبه ، وغيرهم يكتبون مسرحا جديدا في الشكل والمضمون . وهذا هو نجيب محفوظ ، ويوسف ادريس ، وصف طويل من كتابات القصة والرواية يخلقون نماذج جديدة في الاسلوب والهدف . وها هم النقاد الجدد يتوافدون ، بعد جيل مندور ولويس عوض والراعي والقط ، هناك عباس صالحي ، ورجاء النقاش ، وأمير اسكندر ، وفؤاد دواره ، وغيرهم ممن يكتبون على نسق غير معروف ، يواكبون أعمال «رفاقهم» بعين ، وأعمال الثورة بالعين الاخرى ، وبقية حواسهم تمتد الى ما تحت جلد الناس البسطاء .

وراحت أرقام التوزيع وأعداد المشاهدين تحمل الانباء الفاجعة الى مفكري «اليمين المتحضر» ، فقد أصبح العقاد في ذمة التاريخ ، ولم يعد السبامسي واحسان عبد القدوس ، وأمين فراب ، وعبد الحليم عبد الله فرسان الساحة ، اذ تناهت رومانيتهم على أروسة الطرقات ، وأصبح القارئ والمستمع والمُشاهد مشدود الانتباه والمصير الى أسماء اخرى .

#### فما العمل ؟

واستغل «اليمين المتحضر» - وأقطابه المناضلون هم : زكي نجيب محمود ، وعبد الرحمن بدوي ، ورشاد رشدي - استغلوا الشرخ القائم في البناء الديموقراطي ، ووثبوا من ثغرة التناقض بين الشكل والمضمون ، بين الواجهات الرسمية الملعنة والانتاج الثقافي الحقيقي ، بين السلطة والشارع . وكانت معركة الستينات المريرة .

---

٥٤ - حدثت هذه الواقعة بمناسبة الجائزة التي رعتها المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية اوائل عام ١٩٥٧ بعد العدوان الثلاثي على مصر لشعر الحركة ، فعزل المقام (بصفته رئيسا للجنة الشعر) كافة القصائد المنظومة وفق التفصيلة الواحدة الى لجنة النشر .

٥٥ - وقع ذلك عام ١٩٥٩ رغم ان الشاعر كان مدعوا من «الجيش الاول» في الجمهورية العربية المتحدة لاحتفاله بذكرى عدنان الثالثي ، وفي عام ١٩٦٠ فرض العقاد على الشعراء القاء قصائد ممدودة في مهرجان دمشق ، وفي عام ١٩٦١ منع حجازي من القاء قصيدته بعد تهديد المقام بالاستقالة من لجنة الشعر والمجلس الاعلى .

٣) لا زالت الستينات المصرية تعد الى اليوم رمزا للتحولات العميقة في مجرى ثورة ٢٣ يوليو ، اذ هي بدأت بالانفصال ، ومرت بالاجراءات الاقتصادية الوطنية، وعرفت المؤامرة اليمينية المسلحة في صيف ٦٥ ، وكادت تنتهي بهزيمة حزيران في ٦٧ ، الا انها رحلت رسميا بفيثاب عبد الناصر في ايلول ١٩٧٠ . . . وخلال السنوات العشر سقط الكثيرون ، وبرز الكثيرون من الوجوه القيادية للثورة ، ولدت خصومات وماتت تحالفات ، ونشأت جبهات ، وانتهت صداقات . ولم يكن ذلك كله بعيدا عن الشارع ، ولا عن اكثر معاله وضوحا ، وهي الحياة الفكرية والفنية في مصر .

كان غياب معظم الوجوه الثقافية اليسارية منذ عام ١٩٥٩ الى عام ١٩٦٤ ؛ قد اوهم اليمين الرجعي بان فرصة العمر حانت للانقضاض على الاسس الوطنية الجديدة للثقافة والتي رسختها معركة السويس المجيدة عام ١٩٥٦ ، ثم عقد صفقة الاسلحة السوفياتية والانتصار الناصري في معركة حلف بغداد . كان هذا المناخ السياسي منذ منتصف الخمسينات من بين العوامل التي اوسدت هياكل جديدة لتطور الثقافة الوطنية ، بدوبان الجليل في علاقة الثورة بالثقافتين سواء حين اقبلت في رداها الكاكي عام ١٩٥٢ ، او حين اصرت على اللون العسكري عام ١٩٥٤ . كانت اكرام الجليل قد بدأت تذوب ، وراحت العلاقة تتوطد بين الثوار والمثقفين ، حتى تعمقت الامور من جديد في اواخر عام ١٩٥٨ .

هنا ظلت الرجعية المصرية انه قد آن الاوان لتهديم ما تم بناؤه ، وتخريب ما تم تعميره . وقادت «اخبار اليوم» (٥٦) حربا «صليبية» على اليسار واليساريين في مصر والخارج ، واصبح مصطفى وعلي امين وانيس منصور وموسى صبري من اولياء الله الصالحين (٥٧) ، وراحوا يعلون الناس الصوم والصلاة وتحضير الارواح بالسلة . وتحالفت في اسواق النشر مؤسسة فرانكلين ، ومكتب الاستعلامات الاميركي ، ومكتبة الانجلو ، ودار الكرنك ، واخبار اليوم ، فسي اصدار مجموعات هائلة من المنشورات المعادية للروح الوطنية واليسار . ومن كاتب كبير كالعقاد الى مترجم مغفور كماهر نسيم ، مرورا بالاسماء التي ارتفعت مفاصلها فركعت ، كأحمد رشدي صالح من المعروفين ، ومجاهد عبد النعم مجاهد من انصاف المعروفين ، ولهي الطيحي من الجاهولين . . . بدا المشهد الثقافي جحيما من النيران لا تبقي ولا تذر على كل ما هو وطني وتقدمي . تفرغت «اخبار اليوم»

---

٥٦ - صحيفة مصرية اسبوعية اسسها الاخوان مصطفى وعلي امين عام ١٩٤٤ واعتمدت اسلوب الاثارة الصحفية من ناحية الشكل ، والنزمت بخط سياسي يؤيد العرش وكبار الملك والانجليز قبل ثورة ١٩٥٢ ، ثم التزمت بخط يؤيد الرأسمالية المصرية والامريكيين بعد الثورة .

٥٧ - المقصود هو ترويجهم للمعتقدات الدينية بصورة إثارية .

- بكراستها الرمادية «٥٨» - لقضية الدين في ظل الاشتراكية ، وتفرغ العقاد في مقدماته لسلسلة «الناقوس» لقضية الحرية في ظل الاشتراكية . وكان أحمد رشدي صالح قد كتب استنكاره الطول للشيوعية واعترافاته الزائفة . امينا الشاب الذي عاش زهرة عمره «متمركسا» - مجاهد عبد المنعم - فكتب في «الأداب» اللبنانية «الماركسية ليست فلسفة انسانية» . وقهسروا كتابا لامعا كيوسف ادريس فكتب روايته الغريبة «البيضاء» . واستدرجوا كتابا وطنيا كمحمد عودة ليكتب «الكلاب التي تموي في بيروت» ردا على ذفاعات اليسار اللبناني المجيدة عن اليسار المصري في المحنة . واستطاع استاذ محترم كركي نجيب محمود ، سبق له ان ترجم كتابا رخيصا يدعى «أكرت الحرية» لاحمد جوايسس الولايات المتحدة ، ان يكتب «ايام في اميركا» . اما القضية «الفكرية» اليتيمة التي شغلته حينذاك فكانت «الاشتراكية العربية» و«الاشتراكية الإسلامية» بعد الاخفاق الرير لشعار «الاشتراكية التعاونية» . والتبري رفعت المحجوب ، وطيمية الجرف ، وعصمت سيف الدولة للدفاع عن «الاشتراكية العربية» دفاعا عاجزا في التنظير والتطبيق .

ولكن هذا المشهد الجنائزي لم يكن في حقيقة الامر هو المشهد الوحيد ، وان احتل مركز الصدارة في اجهزة الاعلام العربية والاميركية في مصر .. فقد كانت هناك اصوات ليبرالية لم تفقد شرفها الوطني في السيرك المنصوب وسط الميدان . كان هناك رجل نبيل كخالد محمد خالد ، له من تاريخه المضيء ايام الملك ، ما يستند عليه في الدفاع عن الديمقراطية والعدل الاجتماعي بعد زوال الملكية . وكان خالد قد انضم الى قافلة الديمقراطية منذ الايام الاولى للثورة ، فكتب «الديمقراطية ابدا» و«حتى لا تحروا في البحر» . وحين توجه هيكل السى «الاهرام» عام ١٩٥٧ طلب من خالد ان يكتب عمودا يوميا في الصحيفة ، فراح الرجل يكتب بنزاهته التقليدية تحت عنوان «الله والحرية» . ولم يكن خالد محمد خالد يساريا قط ، ولكنه هو الذي كتب غداة موت ستالين «طبت حيا وميتا يا رفيق» .. فلما بدأ هيكل سلسلة مقالاته المعادية للاتحاد السوفياتي بمنسوان «القيصر الاحمر يحكم روسيا» عن خروشوف ، كتب خالد ردا عليه للنشر في عموده اليومي «الله والحرية» . ولم ينشر هيكل الرد ، وطلب من الكاتب ان يكتب شيئا آخر فجاهه جواب خالد محمد خالد «لقد كتبت ما كتبت ولن اكتب جديدا الا اذا نشر القديم» . وكان آخر عهده بالاهرام رغم كافة الغفريات . كان هذا عام ١٩٥٧ . وفي عام ١٩٦١ انتهى خالد من تأليف كتابه الشهير «في البدء كانت الكلمة» وهو منشور حماسي في الدفاع عن حرية الفكر والتعبير ، يطلب فيه الحرية لليمين واليسار . وتلكات الرقابة في الموافقة على النشر ، وطلبه جمال

---

٥٨ - «الدراسة الرمادية» هو عنوان ما زعمت الصحيفة المذكورة انه ترجمة لكراسة شيوعية حول الدين دون ان يكتشف احد اي «اصل» لها .

عبد الناصر في منزله ليناقشه ، وبعد حوار دام أربع ساعات صدرت تعليمات الرئيس بالأفراج عن الكتاب فوراً .

كذلك كان هناك صوت الروائي العظيم نجيب محفوظ ، فقد كتب روابيته الفكرية «أولاد حارتنا» وهي محاولة فنية بالجواز والكتابة والاستعارة للدفاع عن خط التطور البشري من الدين إلى العلم ، ومن الظلم الاجتماعي إلى المسد للاشتراكي . وقد جازف هيكل بنشرها على حلقات يومية في «الأهرام» ، وكانت «أولاد حارتنا» بداية التعاون بين نجيب محفوظ والصحيفة اليومية الكبرى . وقد تم نشرها والتعذيب الجهنمي لليسار على قدم وساق (٥٩) ، فقام الأزهر بحملة ضارية على «الأهرام» ونجيب محفوظ ، وانهالت البرقيات المجنونة على هيكل ورئاسة الجمهورية . وحين «انتهت» الرواية لم يصدق الناس حتى تصور الكثيرون منهم أنها «أوقفت» ولم تتم بعد . ولكن الذي حدث هو أن هيكل أصر على نشرها كاملة ، أما الرقابة فاعترضت على نشرها بين دفني كتاب .. حتى صدرت طبعتها الأولى بعد ذلك بوقت طويل عن دار الآداب البيروتية .

وقد كان نجيب محفوظ في هذه المرحلة - بمفرده - حزياً كاملاً ، فتوالى أعماله الروائية ابتداء من «اللس والكلاب» عام ١٩٦٠ التي أخذها عن حادثة واقعية كاد فيها اللص أن يصبح بطلا شعبياً لأنه صارع كلاب السلطة حتى «استشهد» بأحدى رسائلها . ولأن الفنان أضاف منصر «الخيالة» التي قلبت كاتباً وطنياً علم «سعيد مهران» مبادئ الثورة وكان هو أول من خاتها . ثم كانت «السمان والخريف» عام ١٩٦١ التي جسدت فيها الصراع العنيف بين مسار الثورة القائمة ومسار الوفد حزب الأغلبية الشعبية ، ومسار المناهضين الاشتراكيين ، وقد انحاز قرب الخاتمة بشكل حاسم إلى جانب «الشباب المتسم دائماً ويمسك بيسراه وردة حمراء» ! وأقبلت «الطريق» عام ١٩٦٢ نشداتنا عميقاً للحرية والكرامة والسلام ، ومن بعدها «النشاذ» الذي ضل الطريق إلى الثورة الحقيقية يتزلاقه في متاهات الصوفيصة والثراء والجنس والجنون . بالإضافة إلى عشرات القصص القصيرة التي أودعها «شيفرة سرية» كان الناس سرعان ما يفكون رموزها فتفعل فيهم الإعاجيب .

هكذا كان الفنان العظيم . لم يكن شاهداً ، كان قاتلاً أو قتيلاً . بينما راح «المناهضون» ضد الشيوعية من أمثال يوسف السباعي في روابيته «جفت

---

٥٩ - راجع في هذا الصدد كتاب «الأقدام المارية» لطاهر عبد الحكيم ، صدر من دار ابن خلدون اللبنانية - بيروت ١٩٧٤ وكذلك كتاب «أملاط في الناصرة» لصيد فريد شهدي صدر من دار الطليعة اللبنانية - بيروت ١٩٧٢ ، وكتاب «شيوعيون وناصريون» لفتحي عبد الفتاح صدر من دار روز اليوسف بالقاهرة ١٩٧٦ ، وكتاب «رسائل الحب والحزن والثورة» لعبد العظيم أنيس من دار روز اليوسف بالقاهرة عام ١٩٧٦ .

الدموع» ، وإحسان عبد القدوس في روايته «لا شيء بهم» ، وثروت أباطة في كل ما كتب ، يستكملون بالفن الرخيص ما عجزت عن تصويره أجهزة النشر الأميركية - العربية في القاهرة .. فالناضل اليساري في هذه الروايات شاب مهووس حاقق يعاني وحده من الكبت الجنسي اذا كان من اصول فقيرة ، ويعاني وحده من الارتواء الجنسي اذا كان من اصول غنية .

وكان اليساريون القليلون الذين امكن الافراج عنهم في اوائل الستينات قد استطاعوا في «صفحة الرأي» بجريدة «الاهرام» ، وكذلك في «الملحق الادبي» ، بالإضافة الى من اقلت ولم يدخل اصلا المعتقل في صحيفتي «المساء» و«الجمهورية» ومجلتي «روز اليوسف» و«صباح الخير» .. واستطاع هؤلاء جميعا ان يسدوا جانيا من الفراغ المخيف ، بكتابات لويس عوض ، ولطفي الخولي ، وعبد الرزاق حسن ، ومحمد الخفيف ، وعبد الرحمن الشراوي ، في هذه الكتابات العنيفة وغيرها مما كان يتسرب الى مجلات بيروت - خصوصا «الثقافة الوطنية» - باسماء حقيقية او مستعارة ، تمكنت الوقفة الشجاعة من ان تفتح قنبا في الديكور الديماغوجي ، وان تشمل نقابا في الظلمة الدامسة . لم يدخلوا قط من باب «المهاترات» البتلة (التي كانت تصد عنها عفويا اذواق الشعب البسيط ، حين يقال له ان الاشتراكية رغم الاخ على الزواج من اخته ، وان لينين اصبح ثوريا لانه كان يقتل القطط في طفولته ، وان ماركس شيوعي لانه يهودي .. وهكذا) . لم يدخل اليساريون القليلون ساحة الصراع من هذا الباب القلر ، وانما راحوا يناقشون خصومهم في الاشتراكية والديمقراطية والتعالم الوطني والاستقلال والتنمية ، وغير ذلك من قضايا «حقيقية» تسقط امامها كافة الدعاوى المزورة والشعارات الرخيصة .

وانفتح الستار على المسرح المصري الجديد ، بدءا برأئده توفيق الحكيم الذي كتب حينذاك رائعته الباقية «السلطان العائر» ١٩٥٩ ، وفيها يعالج قضية السيف والقانون اي مسألة الديمقراطية ، وينتصر بوضوح - في قالب فني اخاذ - لحرية الانسان . وكان الفريد فرج قد كتب في السجن مسرحيته العظيمة «حلاق بغداد» ، وما ان خرج في تلك الفترة حتى امكن تمثيلها في المسرح القومي ، وهي تتفق مع مسرحية الحكيم وتتجاوزها لان يصبح «منديل الامان» من حق الناس جميعا . وقام يوسف ادريس بتحويل قصته القصيرة «جمهورية فرحات» الى مسرحية ثم كتب «ملك القطن» ، ودخل سعد الدين وهبه الساحة بمسرحيته «الحراسة» والحقا «بالسبينة» ثم «كوبري الناموس» . وكسان نعمان عاشور امينا لبدائته الرائدة في «الناس اللي تحت» . وفي تواضع شديد اقتحم الميدان كهل صعيدي ضعيف البنية يعمل استباذا للكيمياء في الارياض بمسرحية «الدخان» التي كانت قبلة ميخائيل رومان الاولى في الوسط المسرحي - بالاختلاف والاتفاق - حتى وصلت اصداؤها الى الطبعة السياسية عبر صرخة حمدي الشهيرة «اللي عنده السل ماركشي» !

هكذا ، وبالرغم من الموجة الوحشية الهادرة داخل الاسوار وخارجها لسم

تصمت الاصوات الشريفة المناهضة ، من مواقع مختلفة ، والتي قامت - بعدها القليل - بمهمة تاريخية مزدوجة : هي عدم السماح للاعشاب السامة الطافية فوق سطح الماء ان تسمم النهر بأكمله ، الا تنهدم أسس البناء الوطني للثقافة المصرية . ومن ناحية أخرى الا يحدث «فراغ» او «فجوة» في مسار تطورنا الثقافي ، بين أكثر تقاليدنا الفكرية أصالة ورسوخا ، ومستقبل العقل والضمير في مصر .

ولا بد من الإشارة هنا الى ان هذه المرحلة الاولى من الستينات - أي حتى منتصفها - قد عاصرت السى جانب «المواقف» الشجاعة للمثقفين الوطنيين والتقدميين ، ترسيخا وتثبيتا وتاصيلًا وعميقًا لظواهر وأشكال وقيم فنية وجمالية جديدة ، ولدت حقا في الخمسينات ، ولكنها مدت جذورها في ارض الستينات . وقد كان اهم هذه الظواهر على الاطلاق المسرح والشعر . ان الاعمال المسرحية التي كتبها «الشبان» الجدد - أقصد الكهول بالطبع - في ذلك الوقت تجسد الانعطاف الحاسمة في تاريخ المسرح المصري بعد توفيق الحكيم . بل ان هذه الانعطاف قد جرت «الشيخ» الى حد ما . واذا كان فضل الخطوة الاولى يعود الى نعمان عاشور ، فان الظاهرة لم تكن فردية قط ، وانما كانت حركة جبل . اما الشعر الجديد الذي كان فضل الخطوة الاولى فيه لعبد الرحمن الشراقوي ، ثم لعبد الصبور ، وأحمد عبد المعطي حجازي ، ونجيب سرور ، وكمال عمار ، وكامل ايوب ومجاهد عبد المنعم ، فقد تكامل وتطور وتبلور وتحدد في اصوات قليلة ولكنها غالبة ومؤثرة . وانسحب البساط نهائيا - على خشبة المسرح - من تلامذة الريحاني ، وجورج أبيض ، ويوسف وهبي ، واسماعيل يس ، وفي حقل الشعر من صالح جودت، ومحمود حسن اسماعيل ، وعزيز أباظة ، ومحمود غنيم ، والعوضي الوكيل ، وبقية مفتشي اللغة العربية بوزارة التربية والتعليم .

ولا بد هنا ايضا من ملاحظة انه قد «أمكن» ظهور الوجه الآخر للثقافة المصرية في زمن القمع عن طريق الاجهزة «الرسمية» ذاتها في الصحف ، ودور النشر ومؤسسات المسرح والسينما وغيرها . . مما يؤكد مرة أخرى ان موقف نسورة يوليو من الثقافة لم يكن منسجما تماما مع مواقفها السياسية ، لم يكن مطابقا . وانما كانت هناك «الفراغ» نفذت منها امكانيات الصراع ، سواء بالامالة أو بتركيب الرقابة او بالعلاقات الشخصية ، او بالصراع داخل السلطة او بالخضوع احيانا لقانون السوق الرأسمالية بالعرض والطلب .

ولكن مما لا شك فيه هو أنه كانت مفارقة بين «الاعلام» الاميركي الناطق بالعربية في مصر ضد اليسار والثقافة والشيوعية ، وبين التحولات الاقتصادية والسياسية التي قادتها السلطة المصرية قبيل الانفصال وبعده مباشرة .

وفي «ال مؤتمر الوطني للقرى الشعبية» عام ١٩٦٢ الذي حضره ميسد الناصر جلساته بنفسه اكتشف الصراع بين مختلف الاطراف ، ولعب كل فريق بكل ما

يملك من اوراق . كان جمال عبد الناصر يقود نضالا اليما وباسلا داخل اعلى مواقع السلطة ، مع اصدقاء العمر ورفاق السلاح . وكانت البرجوازية المصرية قد خذلته بعد تأميم المصالح الاجنبية في الخمسينات ، وبعد انشاء «المؤسسة الاقتصادية» . راحت تهرب اموالها او تكدها «تحت البلاطة» وترفض المساهمة الايجابية في خطة التنمية . وانهاز عبد الناصر في لحظة تاريخية حاسمة الى جانب الشعب ومستقبل مصر ، واجرى في وقت واحد الجراحة الاقتصادية الدامية للفئات العليا من البرجوازية بتأميم عصب الانتاج ، والجراحة السياسية الدامية للأفراد والفئات التي رفضت التحول الاجتماعي الجديد ، والجراحسة الفكرية بالميثاق الوطني .

وكان «الميثاق الوطني» هو ورقة العمل لمؤتمر القوى الشعبية ، فاذا بعشرات المثقفين اليمينيين يعلنون رفضهم للنسبة التمثيلية للعمال والفلاحين في المجالس التشريعية ، ويرفضون «الاشتراكية العلمية» شعارا حسم به عبد الناصر الصراع الدائر حول «الاشتراكية العربية» ، ويرفضون مشاركة العمال في الارباح وادارة المؤسسات . ويجملون رفضهم هذا في ما سمي حينذاك بتقرير لجنة المائة (١٠) . اما الرئيس فقد اصدر الميثاق واعلن ميلاد الاتحاد الاشتراكي .

وافرج من اليسار المصري قبيل منتصف عام ١٩٦٤ . لم يخرج اليسار كما دخل ، ولا كان المجتمع عند دخوله كما اصبح عليه عند خروجه . وسبق ان ذكرت ان ازمة اليسار مع النظام في اواخر الخمسينات تبلورت باقتراحه من محطة التنظيم الواحد وتركيزه على مسألة الديمقراطية . في منتصف الستينات انعكس الوضع ، فقد تفتت الفرق اليسارية وتمزقت اوصالها حتى جاء حل المنظمات الشيوعية اقرارا بواقع اكثر منه قرارا بقناعات . ذلك ان مسألة الديمقراطية لم تكن حلت بصيغة الاتحاد الاشتراكي، بل لعل التناقض ازداد حدة بين الاجراءات الاجتماعية المتقدمة والتي تستقطب من حولها جماهير شعبية واسعة وحرمان هذه الجماهير من المنبر السياسي المستقل . وهو الامر الذي اتاح على الصعيد الاقتصادي نموا متزايدا للشرائح الوارثة لامتيازات الطبقات القديمة ، سواء من العناصر التكنوقراطية او العناصر البيروقراطية مما دعاه البعض تجاوزا بالطبقة الجديدة (١١) . وعلى الصعيد السياسي اباحت التعريفات القاصرة للعامل والفلاح والهجنة العلوية حيزا كبيرا لاعداء العمال والفلاحين داخل التنظيم السياسي . وهي المسألة المحورية التي حاول عبد الناصر معالجتها بصراخه

---

٦٠ - ظهر هذا التقرير سطوحا مرة واحدة فقط عام ١٩٦٢ بأمر من الدكتور عبد القادر حاتم، وما ان علمت رئاسة الجمهورية حتى سحبت النسخ المطبوعة ، ولم يعد يظهر قط منذ ذلك التاريخ في الوثائق الرسمية .

٦١ - راجع في هذا الصدد مقال عادل غنيم حول الطبقة الجديدة في مجلة «الطليلة» المصرية - فبراير ١٩٦٨ .



المستمر في وجه الطبقة الجديدة ، وبالحاحه الدؤوب على تكوين التنظيم الطليعي (١٢) .

وفي هذه الفترة بالضبط قال الرئيس ان هناك حزبا رجيا منظما . وقد تبلت ملامحه الثقافية على صفحات مجلات «الحكومة» اثناء ولاية الدكتور عبد القادر حاتم على وزارة الثقافة ، اذ فاجأنا هذه المجلات بحملة غريبة على تقاليد مصر القومية تفرس بدور الفتنة الطائفية تحت ستار الهجوم على لويس عوض ثارة والشعراء «القرامزة» ثارة اخرى . صدر بيان لجنة الشعر الشهير - عن المجلس الاعلى للفنون والآداب - يتهم الشعراء الحديثين بانهم يستخدمون رموزا وثنية ضد التوحيد الاسلامي، وانهم يحرضون الطبقات ضد بعضها البعض، وانهم شعوبيون (١٣) . وكُتبت مجلة «الرسالة» مئات المقالات ضد القومية العربية باعتبارها مؤامرة على الوحدة الاسلامية (١٤) ، وان العصر العثماني كان اكثر العصور ازدهارا . وشاعت سرا وعلنا ، وبأموال الدولة ، كتب تحمل عناوين «معالم على الطريق» و«جاهلية القرن العشرين» وكلها تدعو الى الدولة الدينية (١٥) .

ولم يكن مسوحا اليساريين والديمقراطيين والعلمانيين بالتصدي لهذه الحملة الغريبة ، حتى اعلنت السلطة عن مؤامرة الاخوان المسلمين المسلحة في صيف ١٩٦٥ والتي كانت تستهدف اغتيال عبد الناصر وصنوف عديدة من المثقفين الوطنيين . كذلك اعلنت السلطة عن اشتغال مصطفى امين بالتجسس لصالحه المخابرات الاميركية . حينذاك فحسب قامت «الاجهزة» بالاعتقالات الواسعة في صنوف اليمين المتطرف ومصادرة مؤلفاته وصحفه ، اي ان التصفية ظلت دائما - بالنسبة لليمين - ادارية وفوقية ، ولم يتح للصراع الحر بين تيارات الفكر المصري المختلفة ان يأخذ مداه ، وان يخرج من السرايب المظلمة الى ضوء الشمس . ولكن اسباب الصراع كانت قائمة ، باحتدام التناقضات الاجتماعية بعد اجراءات ٦٢ التقدمية . وقد كان ظهور مجلتي «الطلیعة» و«الكتاب» بردائهما السياسي الجديد في مواجهة «الرسالة» و«الثقافة» وغيرهما كفيل بإدارة الصراع بين اليمين واليسار في الثقافة المصرية ، الا ان غالبية اليسار استغلت بحل منظماتها ، ودخلت غالبية اليمين جحورها موقتا ، وتمازجت قوى الطبقة الجديدة،

---

٦٢ - راجع ولأق هذه النقطه التي جمعها د. رفعت السعيد في ملف عنوانه «اوراق ناصرية» صدرت من دار الثقافة الجديدة بالقاهرة عام ١٩٧٥ .

٦٣ - راجع مقتطفات من البيان وتحليل له في مقال «الذكرى السوداء» لقالي شكري بكتاب «ذكریات الجيل الضائع» صدر من وزارة الاعلام العراقية - بغداد ١٩٧١ (ص ٨٧ - ٩٤) .

٦٤ - كتب غالبيتها المحقق الصروف محمود شاكر وجمعا بمدتد في كتاب «أباطيل واسفار» .

٦٥ - الكتاب الاول لسيد قطب من كبار قادة الاخوان المسلمين وقد أمد عام ١٩٦٥ والثاني لشقيقه محمد قطب .

وتزايد اندفاعها لضرب الديمقراطية وتعميق الشرخ في البناء الاجتماعي .  
كان البيت آيلا للسقوط ، ولكن اصحابه هياؤا المناخ للعدو المتربص في صمت  
ان يتجمل ضربته في هزيمة ١٩٦٧ .

{ كان رد الفعل التجريبي هو «المنهج» الغالب على العمل السياسي لثورة يوليو ، حتى بعد ان صدر الخط الاستراتيجي في «الميثاق» - اذا لم ننسَ ان صدره والاجراءات التي صاحبه كانت ايضا من قبيل رد الفعل على موقف البرجوازية المصرية المتعنت ، وانفصام عرى الوحدة - لم يحظ هذا الخط الاستراتيجي في الانتقال من المجال النظري الى ميادين العمل التطبيقي بالتخطيط الموضوعي المستقل من الثقة في بعض الرجال وبعض الاشكال السياسية ، والتفاعل مع الاحداث الجارية بمنطق الاهداف المحددة لا بتقديم الوسائل على الغايات .

لذلك رأينا مثلا كيف يتم الانفتاح - المحسوب - على اليسار الثقافي في ظل هيمنة اقطاب اليمين على السلطة الثقافية المثلثة فسي وزارة الثقافة ومؤسساتها والمجلس الاعلى للفنون والآداب وجمعية الادباء . وهو الامر الذي سمح عمليا بتسلسل الفكر المعادي للثورة الى منابر الدولة .

ولم تكن الدولة «تستيقظ» من سباتها العميق الا حين يتعرض صدرها لرصاصة في القلب ، حينئذ تبادر الى معالجة «النتائج» دون اية عناية بالمقدمات الفكرية والسياق الاجتماعي . هكذا شنقوا وعذبوا واعتقلوا الاخوان المسلمين وانتهى الامر . بينما كان «الهدف» من الاجراءات الاقتصادية في ٦٢ يتطلب تعديلا جوهريا في بنى السلطة ومؤسساتها وتشريعاتها واساليبها ، كما كان يتطلب حوارا سياسيا واسعا مع مختلف التيارات المناوئة لتغييرات المرحلة الجديدة . ولكن التناقض بين الهدف والوسائل ، واعتماد منهج رد الفعسل التجريبي ، هو الذي اوجد «الثفرة» التي نفذت منها الضربة الصهيونية الاستعمارية في ١٩٦٧ .

وهي الثفرة التي ناضل المثقون الوطنيون التقدميون في التحذير من خطورتها نضالا مريرا ، حتى ان بعضهم دخل السجون مرة اخرى عام ١٩٦٦ ولم يخرجوا منها الا بعد الهزيمة .

ما هي الالامع الواقعية لهذه الثفرة ؟ ان اطارها العام ، كما ذكرنا مرارا ، هو التناقض بين المحتوى الاجتماعي للاجراءات الوطنية التي اتخذها عبد الناصر في مجال الاقتصاد والشكل السياسي . ولكن الاطار العام يتشكل من تفاصيل جزئية . لنتناول بعضها على الصعيد الثقافي . والثقافة هي احد عناصر البنية القوية للمجتمع ، اي انها تجسد مجموعة القيم والمبادئ والمثل التي أفرزتها - او في سبيل افرازها - (او هي بصدد تجاوزها) التكوينات الاقتصادية والاجتماعية التحتية . ومع هذا ، فاننا نلاحظ ان رجلا مثل كمال الدين حسين - المعروف جيدا بميوله اليمينية المتطرفة - قد هيمن على وزارة التربية والتعليم ورئاسة المجلس الاعلى للفنون والآداب ، والسكرتارية العامة للاتحاد

القومي ، حوالي عشر سنوات من عمر التجربة الناصرية . كان اثره خلالها سلبيا مدمرا لأعرق التقاليد الوطنية في الفكر المصري ، اذ هو الذي اشرف على «تطوير» برامج التعليم ، وهو الذي اشرف على «تشريع» الجوائز والمسابقات والمؤتمرات للمجلس الأعلى للفنون والآداب ، وهو الذي اشرف على «وضع» برامج الدعاية والإعلان للاشتراكية الديمقراطية التعاونية . ونسي هذه «النشاطات» كلها كان الرجل امينا مع نفسه ، حريصا على بث معتقداته في ثنايا المناهج وشروط الجوائز واصول الدعاية . وهي المناهج والشروط والاصول التي أفرخت في ما بعد افواجا من شباب محمد والاخوان المسلمين . لم يكن كمال الدين حسين انمكاسا صحيحا لتطورات الثورة خلال عشر سنوات ، ولكنه لم «يسقط» الا حين اعترض على دخول الجيش المصري اليمن (٦٦) ، ولم يتأكد سقوطه الا حين عرض عليه الاخوان المسلمون عام ٦٥ رئاسة الجمهورية اذا نجح الانقلاب ، فاعتذر شاكرا ولم يبلغ سلطات الامن . حينذاك فقط «اعتقلوه»! وظلت بصمات كمال الدين حسين على عقل الشعب المصري وروحه عشر سنوات اخرى . . فالاعتقال بالاستراحة الملكية عدة شهور لا يحو آثار «السلطة» على جيل كامل . والدكتور عبد القادر حاتم نموذج آخر تربع فوق عرش السلطة الاعلامية والثقافية اكثر من عشر سنوات ، لم تكن مصر تراوح في مكانها بحركة «ملك سر» وانما كانت تتطور احيانا خلال هذه الفترة من السلب الى الايجاب . واذا كان كمال الدين حسين في خاتمة الطاف «رجل عقيدة» ، فالدكتور حاتم لم يكن على علاقة طيبة بالمبادئ والمقائد . ولكنه حين كان يجيء كبديل لثروت عكاشة ، يتصور مباشرة ان المطلوب منه «ازالة» آثار العدوان اليساري على الثقافة والاعلام. لذلك يبادر بتغييرات قطعية في المؤسسات وباتي بعنة اليمن من عديمي المواهب. وحين يتغير بناء الهيكل ، تتغير فوراً العبادات والطقوس . وهكذا يصبح المطلوب في النشر «كتابتا كل ست ساعات» ، وهكذا تولد في بطن واحدة - هي التليفزيون - عشر فرق مسرحية ، وهكذا يفتح القطاع العام في السينما خزائنه لاعانة القطاع الخاص . وهكذا تفضي «السياسة الثقافية» لرجل بلا عقيدة ، الى ازدهسار اليمين بمختلف اشكاله والوانه ومستوياته ، بدءاً من «الرجال الاشداء» كرشاد

---

٦٦ - راجع كتاب «الساميون يتكلمون» مراداد الصفي سامي جوهر صدر عن دار الكتب المصرية الحديث الطبعة الاولى - القاهرة ١٩٧٥ (س ٦١ ٨٢ و ٨٥ و ٨٦) و برامج المصدر نفسه (من ص ٦٥ الى ص ١٠٢) حول قصة اعتقال كمال الدين حسين ومدخلاته - بالولائق - مع عبد الناصر حول الاشتراكية والديموقراطية والاسلام . والكتاب مؤلف خصيصا للهجوم على عبد الناصر ، ولكنه من حيث لا يقصد كاتبه فقد أكد بالأدلة ان كمال حسين كان مهاديا للتحويلات الاجتماعية واقفا في دولة اسلامية ، وانه طيلة انفرادة بالناصب الرئيسية في الثقافة والتعليم كان يحقق «رغباته» فسي التنفيذ والتطبيق .

رشدي ، وعبد الرحمن بدوي ، وزكي نجيب محمود ، وإليس منصور ، وإحسان عبد القدوس الذين ترتفع اسمهم بعضهم في النشر والترجمة والمسرح والسينما والأذاعة والصحافة والتلفزيون إلى أرقام فلكية ، وانتهاء بالحنالات التي لا يسمع بأسمائها احد . ثم يدخل الدكتور حاتم في «بيت شتوي» يقصر أو يطول ، ثم يظهر من جديد محمولا على الاكتاف ، كلما دعت الضرورة التاكثيكية المعارضة إلى ذلك ولكن آثار الرجل — إحقاقا للحق وشهادة للتاريخ — لا تدخل معه في بيت شتوي، وإنما هي تبقى من بعده حية شامخة في مئات «المصالح» التي تكونت بحضوره ولا تذهب بغيابه ، في مئات القوانين والتشريعات والنظم التي رسختها يده ولا يمكن اقتلاعها بزحزحة قدميه ، وفي عشرات الألوف من الأعمال «الفنية» الرخيصة التي غرت القلوب والعقول والأخيلة بوسائلها السحرية .

والسيد يوسف السباعي \* منذ عشرين عاما وهو سكرتير عموم الثقافة المصرية ، في نادي القصة ، وجمعية الأدباء ، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، ومجلة «الرسالة الجديدة» ، «آخر ساعة» ودار الهلال وأخيرا وزارة الثقافة ثم رئاسة مجلس إدارة مؤسسة «الأهرام» . وقد يفهم المرء — بتحفظات عديدة — أن يظل جمال عبد الناصر رئيسا للدولة في مصر ، لأنه قائد ثورة وليس مجرد رئيس ، ولكن احدا لا يفهم في طول مصر وعرضها سر الصبقرية الاستثنائية التي يتميز بها يوسف السباعي من المثقفين القليلي الحيلة من أمثال توفيق الحكيم ، ونجيب محفوظ ، ولويس عوض ، وسهير القلماوي ، ومحمد مندور ، وزكري نجيب محمود — ولن أذكر اسما يساريا واحدا — ما هو السر في أن يصبغ السباعي رئيس الدولة الثقافية في مصر كل هذا الزمن ، هو وطلانته الموشاة بقصب الرجعية وعصب الاموات (رحمهم الله عزيز أباطة ، علي أحمد باكثير ، عبد العظيم عبد الله ، أمين يوسف غراب ، عبد الحميد جودة السحار ، عبد العطي جلال ، صالح جودت) يضاف اليهم ابراهيم الورداني ، وعبد العزيز الدسوقي . هل يمكن أن تكون «الواجهة» المضادة بالنيون الذهبي في ظل الثورة هي هذه الاشياء التي أدركها الموت من قبل أن تموت ؟ ولكن المظلة السباعية بقيت — من موقع السلطة — تقيهم تفرات العالم الحي من حرارة الصيف وأمطار الشتاء . غير أن مشهد الهياكل العظمية بين الأحياء لا يشابه الدمى المتحركة تضحك الأطفال ، انها تدعو الكبار لهذا السؤال الفاجع : أيمن أن تكون صورة يوسف السباعي على احد وجهي العملة (الوجه الثقافي) ، وأن تكون صورة جمال عبد الناصر على الوجه الآخر من ذات العملة (الوجه السياسي) . وفي أي سوق يتداولون هذه العملة المزورة ، ومن زيفها وباركها ، وماذا كانت حصيلتها الختامية بالربح والخسارة ؟

هذه بالطبع مجرد أمثلة على التناقض المأساوي الفادح الثمن الذي عاشته أجواء الثقافة المصرية قبل الهزيمة وبعدها ، لا يخفف من وطأتها مجيء الرجال

(\*) اغتيل في قبرص عام ١٩٧٨ بعد أقل من ثلاثة اشهر على مراقبته للرئيس السادات فـسـي

زيارة القدس المحتلة (١٩ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٧٧) .

الضمايف بين الحين والآخر كثرت عكاشة ، وسليمان حزين ، وبدر الدين أبو غازي على قمة وزارة الثقافة ، وبزبد اللوحة سوادا المجهى التلق والمزود لرجال من أمثال محمود العالم ، وعلى الراعى ، وسعد كامل ، وعبد العظيم اتيس ، وعبد الرازق حسن ، على رأس المؤسسات الثقافية فى المسرح والنشر والثقافة الجماهيرية والسبما (٦٧) . ويضيف الى اللوحة لهبى الحضور التاتيكى لرجل كفالده محبى الدين على رأس أخبار اليوم (٦٨) . كان هؤلاء جميعا يجهنون وبذهبون كمنابرين الصحف ، كانوا يجهسون الصراع العلوى ، أما الحياة الروحية لجماهير الشعب فظلت نهبا لمضايفات التناقض الجوهري فى صلب النظام بين التطورات الاقتصادية والاجتماعية والشكل السياسى .

والحق ان هذا الشكل من احدى الزوايا ، كان احد عناصر «المضمون» . فالشجرة الرنجة بين ان يكون القطاع العام اساسا ماديا لتحول اشتراكى تسادم وان يكون «رسالية دولة» هذه الشجرة تكمن فى الاسلوب السياسى اكثر منها. فى الاجراء الاقتصادي والادارة البيروقراطية والتنفيذ التكنولوجى . ذلك ان قرارات ٦٢ التقدمية تستهدف - افتراضا - سعادة الشعب العامل ، وكان لا بد للميثاق الوطنى ان يتبع للجماهير التى استقطبتها الاجراءات نظريا ، سياجيا سياسيا تحمى بها هذه القرارات لحظة التنفيذ ولحظات التطوير بالرقابة الديموقراطية الواسعة النطاق. اما الصيغة التنظيمية التى اقترحها الميثاق - وهى الاتحاد الاشتراكى - فكانت ابقاء متعتنا لفترة التنظيم الواحد التى اخفقت فى «هيئة التحرير» و«الاتحاد القومى» بالرغم من احتمالها على نسبة ٥٠ بالمئة على الاقل للعمال والفلاحين . ان جوهر التحالف الوطنى هو التنظيم المستقل لمختلف الطبقات الوطنية ، ولن يكون التحالف باية حال حاصل جمع الافراد كما حدث . وهو الامر الذى لم يسمح للقطاع العام ان يكون بداية القاعدة المادية للانتقال الى الاشتراكية ، بل اتاح لكبار الفنانين والمديرين (عسكريين ومدنيين) ان يشكسوا ما سبى «بالطبقة الجديدة» المستفيدة اساسا من اسلوب التاميم ووسائله .

وربما كان افدح اشكال التناقض بين الشكل والمضمون فى البناء السياسى هو «التشريع» وقد اثر تأثيرا سلبيا مباشرا فى الحركة الاجتماعية ، وعلى الحياة الثقافية على نحو خاص . لا لان القانون هو احد عناصر البناء القومى للمجتمع فحسب ، وبالتالى كان لا بد لهذا العنصر ان يتسق مع بقية العناصر الاقتصادية

٦٧ - جميعهم من الوجوه الوطنية التقدمية الديموقراطية للمتقنين المصريين .

٦٨ - من ابرز اعضاء مجلس قيادة الثورة ، وطنى يسارى ، استقال من المجلس عام ١٩٥٤ لم لب دورا هاما التاء وجوده فى المنى الاختيارى فى عقد صفقة الاسلحة الشهيرة مع الاتحاد السوفياتى فى تشيكوسلوفاكيا ، ثم عاد ليؤسس جريدة «المساء» التقدمية عام ١٩٥٦ واتبل منها عام ١٩٥٩ ، وظل يبدلده رئيسا لفرع مجلس السلام العالمى فى مصر ، لم اوفده الرئيس عبد الناصر لرئاسة «اخبار اليوم» عام ١٩٦٥ .

والاجتماعية الجديدة ، وانما لاننا ورثنا - على سبيل المثال - قوتين الحريات من عهد الظلام الملكية ، وبالتالي من عهد اسماعيل صدقي باشا . وقد بقيت هذه القوتين المعادية للشعب ولحركة الفكر الوطني ، تقذف بالآلاف المثقفين الى غياهب السجون والمعتقلات في ظل الثورة ، وتمنع رسميا اية أفكار تقدمية من الرواج والدبوع والانتشار .

وكانت تلك بداية ما سمي حينذاك بأزمة المثقفين التي عولجت إبان الستينات عبر ثلاث وثائق رئيسية: الأولى هي تقرير لجنة المائة ، وقد سبق ان اشرت اليه، وهو تقرير الدين تحفظوا في المؤتمر الوطني للقوى الشعبية على كافة المكاسب التي اقترحها الميثاق. للعمال والفلاحين على الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والابدولوجية . والثيقة الثانية كانت مقالات هيكل التي جمعها في كتاب عنوانه «أزمة المثقفين» (١٩٦٩) . وهو يبرر موقفا يتصور انه «الوسط» بين اليمين واليسار ، فهو يهجد ويؤيد الاجراءات الاقتصادية الجديدة ، ولكنه ينظر ويؤصل لفكرة التنظيم السياسي الواحد ، الجامع المانع . وهو تاصيل يعتمد على الوقائع الجزئية ولا يعبأ كثيرا بالفكر المبدئي لمسألة الديمقراطية ، فاذا كانت غالبية الاحزاب العننية رفضت غداة الثورة قانون الإصلاح الزراعي ، فان ذلك لا يتطلب تأميم الديمقراطية والصراع الطبقي ولا يستتبعه الفاء مبدأ الحرية من القاموس السياسي . كما ان «الفراغ الخيف» قبيل الثورة بمعنى تشتت التنظيمات القادرة على التفسير وتفتتها في ظل الدكتاتورية القنعة للعهد الملكي لا يمكن ترجمته في ظل الثورة بتحويل الفتات الى ذرات في الهواء ، وجمع الشتات في جيتو السجون والمعتقلات او الدوبان في اجهزة الدولة وتنظيماتها . ثم يحاول هيكل عملية التاصيل من زاوية اخرى ، هي المقارنة بين الوضع الحزبي البرلماني في الغرب ، ونظام الحزب الواحد في الشرق ، ويستنتج اننا لا نرضى بهذا ولا بذلك، بعد رصده لعيوب الليبرالية الغربية وتسجيله لخطايا الحزب الواحد . وقد كانت هذه الافكار وربما لا تزال هي السياق النظري لفكرة «الطريق الخاص» بنا وما تفرع عنه من تهويمات حول «الانشقاق عن واقعنا» ، سواء ارتدت هذه الافكار ثيابا دينية خالصة او ثيابا قومية خالصة «الاشتراكية الاسلامية والاشتراكية العربية» ، ولكنها في خاتمة المطاف تؤدي موضوعيا - اراد صاحبها او لم يرد - الى شكل نازي في الحكم يتناقض - موضوعيا ايضا - مع الفكر الاجتماعي الذي يبشر به ، ولكنه يلبي الى حد كبير طموحات الطبقة المتوسطة الاقتصادية في ذلك الوقت ، حتى وان عاملها سياسيا - كطفل - بالضرب احيانا (٧٠) .

---

٦٩ - الطيمة الاولى والوحيدة صولت في لبنان عام ١٩٦١ (لا ذكر لاسم الناشر) .

٧٠ - في الفكر المصري تصل هذه الدعوة الى ما يشبه البلورة الكاملة في كتاب د. مصمت سيف الدولة «الطريق الى الاشتراكية العربية» - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٦٨ .

ان كتاب هيكـل «أزمة المثقفين» الذي صدر عام ٦١ هو الوثيقة الفكرية الرئيسية بعد كتاب عبد الناصر «فلسفة الثورة» الذي صدر عام ١٩٥٣ قبيل صدور «الميثاق الوطني» عام ١٩٦٢ . انه الوثيقة الرئيسية للنظام الذي بدأ تحولا اجتماعيا في المضمون ، ولكنه كان شديد الحاجة الى الشكل الذي ولد معه وظل مستمرا حوالي ربع قرن . فاهميته لا تصدر عن ان هيكـل مؤلفه وانما لكونه يعبر عن تفكـك النظام . والكتاب ناقش معظم المسائل الاجتماعية والسياسية المطروحة، ولم يكن عنوانه دقيقا الا بمقدار الإيحاء بأن المثقفين السلفيين كانوا ضد الثورة بطبيعة انتمائهم الطبقي ، وأن المثقفين التقدميين كان موقفهم سلبيا ، وأن قيادة ٢٣ يوليو كانت على صواب مطلق بين هؤلاء وأولئك . ومن ناحية أخرى فالكتاب دعوة الى المثقفين بالانضواء تحت لواء النظام وفكره . بعد هذا الإيحاء لا علاقة للكتاب بأزمة المثقفين ، وانما بأزمة المجتمع ، يعالجها بمنطق ما سمي حينذاك بالطريق الثالث حيث يساوي بين المسكرين العالميين ونظاميهما وينادي بتدوين الصراع الطبقي عن طريق «التحالف الوطني» بين جماهير الشعب في تنظيم سياسي واحد تقوده السلطة (٧١) . وفي هذا الصدد كان هيكـل هو الذي «بادر» بتعريف الفلاح بأنه «هو الذي يعيش على الأرض سواء كان مالكا لها أو مستاجرا» (ص ١١٤) وتعريف العامل بأنه «كل من يتقاضى أجرا على عمله مهما كانت مؤهلاته العلمية ومهما كبر أجره أو صغر» (ص ١١٥) وهو التعريف الذي سمح عمليا على الصعيد الاقتصادي ، بنمو الطبقة الجديدة تحت راية الشريعة ، وعلى الصعيد السياسي باستيلائها على سلطة التنظيم الواحد . وكان هيكـل — في النهاية — صريحا حين أوجز دعوته الى «تطين» الرأسمالية المصرية بقوله: «والدبسن يفرغهم تدوين الفوارق بين الطبقات ، بغية الوصول الى مجتمع لا طبقات فيه ، والذين يخلطون خلطا بالشيوعية يجدر بهم ان يلقوا نظرة على المجتمع في دول اسكندنافيا لا بل على المجتمع البريطاني الآن حيث توشك الطبقات ان تتلاشى في طبقة واحدة ، تشمل المجتمع كله وتضمه بجناحين من الكفاية والعدل» (ص ١١٩) . هذا ما اراد النظام ان يقوله في الستينات على لسان هيكـل ، متخذا موقفا وسطا بين «تقرير لجنة المائة» الذي يجيء على يمين الميثاق الوطني ، والفكر اليساري المصري بانجاهاته المختلفة . وبينما ادانت الاحداث التالية منذ منتصف الستينات الى نهايتها ، الفكر الاول والثاني ، فان ثقافة اليسار لم تكن هي التي

٧١ - من المروف ان صحيفة «الاتحاد الاشتراكي» هي التي حكمت في ليبيا لبعض الوقت ولا زالت تحكم في السودان الى الآن . ولكن الامر اختلف في مصر ذاتها صاحبة التجربة الاولى مع هذه الصحيفة حيث تحول الاتحاد الاشتراكي الى منابر عام ١٩٧٥ ثم الى احواب عام ١٩٧٦ .

سقطت في مؤامرة ٦٥ (٣٣) ولا هي التي هزمت عام ١٩٦٧ . وبالرغم من أن المنظمات الشيوعية كانت قد حلت نفسها في ذلك الوقت ، إلا أن المثقفين الديموقراطيين واليساريين قدموا اعظم انتاجهم في تلك المرحلة .

هي من ناحية مرحلة ازدهار المسرح المصري الذي كتبه الحكيم ، ونعمان ماشور ، والفريد فرج ، وعبد الرحمن الشراقوي ، ويوسف ادريس ، وسعد وهبه ، وميخائيل رومان ، وعلي سالم وغيرهم . ولا بد هنا من تأمل «الثيمة» التي استولت عليهم جميعا بدرجات متفاوتة ، وهي الثيمة القائلة بأن ثمة سلطانا أو اميرا أو حاكما أو وليا أو زعيما ، طيبا وعاجزا ، حاضرا وغائبا ، قويا وضعيفا ، لأن بطائنه أو حاشيته أو حكومته أو مستشاريه يتخلدونه واجهة محبوبة من الناس ، وهم قد تفرغوا لتشويه تعاليمه بقهر الشعب وتجويعه ، مما ينلر بسقوط مدو "لأركان البيت وأهله جميعا . ويختلف كتاب المسرح المصري ومخرجوه من أمثال كرم مطاوع وسعد اردش في مواقفهم الفكرية من هذه الثيمة ، فبعضهم كتوفيق الحكيم ويوسف ادريس وعلي سالم ، يجهرون بالدعوة الليبرالية بدرجات متفاوتة بدءا من تفلپ سيادة القانون عند الحكيم الى سيادة الفكر عند علي سالم ، الى سيادة الإنسان عند يوسف ادريس . وبعضهم الآخر يمزجون الديموقراطية بالاشتراكية في مركب واحد ؛ كالفرید فرج ، وعبد الرحمن الشراقوي ، وميخائيل رومان . وبعضهم الآخر يعزف على نفس الوتر نغمات رجعية ثقيلة الوطأة كرشاد رشدي (٣٣) .

والملاحظ على المسرح المصري في هذه الاعمال أنه كان شجاعا ومؤثرا ، واستطاع أن يستقطب الجماهير ، لا كمشاهدين ، وإنما كمظاهرة حول منبر سياسي ، مما استدعى تدخل الدولة بطرق شتى أكثر من مرة . ولا شك أن الانجاز الباهر للمسرح في ذلك الوقت هو أنه حقق طفرة نوعية في تركيبه الفني ، لم تنفصل قط عن أثره السياسي . ويدعو الى التأمل طويلا أن هذه الولادة الجديدة - رغم طابعها الأساسي - قد واكبت اجماعا - على وجهه

---

٧٢ - في صيف عام ١٩٦٥ تم القبض على مجموعات كبيرة من «الأخوان المسلمين» بتهمة محاولة قلب نظام الحكم بالقوة المسلحة ، وحكم على ثلاثة من قياداتهم بالإعدام ، وعلى كثير من الآخرين بالسجن مددا متفاوتة . كما قبض على السيد كمال الدين حسين أحد اعضاء مجلس قيادة الثورة المنحل بتهمة أنه علم ولم يبلغ ، ثم ألجج عنه بعد شهور . كذلك قبض على الصحفي مصطفى امين بتهمة التخالف مع أجهزة الأمن الاميركية وادين محكوما بالسجن ١٥ عاما . وقد تم الافراج عن الجميع بين عامي ٧١ و١٩٧٢ .

٧٣ - راجع في هذه النقطة لثاني شكري فصل «الادب المصري والخاص من يونيو» بكتابه «ثقافتنا بين نم ولا» - الطبعة الاولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢ - (ص ٥١ - ٧٧) وكذلك فصل «اين النفس في مسرحنا القاسم» من كتابه «العتقاد الجديدة» - الطبعة الاولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧ - (ص ١٦٩ - ٢٠٦) .



التقريب - من المؤلفين والمخرجين في استلهم التراث العربي الاسلامي ، والتراث الشعبي المصري استلها لا يتوقف عند حدود الديكور واللجوء الى المجاز والتشبيه . واذا كان الحكيم سبق نفسه في «السلطان الحائر» بمديد مسن المسرحيات التاريخية ، فان اعمال الفريد فرج ، وعبد الرحمن الشرقاوي من اليسار ، ورشاد رشدي من اليمين تستوقف النظر عند هذه الظاهرة اللافنة . وكان الشعر سابقا - من الناحية التاريخية - على المسرح في استلحاء التراث واستنكاه كنوزه ورموزه واستنطاقها بالأم الحاضر وعذاباته . كان الركب الذي يضم عبد الصبور ، وحجازي ، ومحمد عفيفي مطر ، وأمل دنقل ، وصلاح جاهين ، وعبد الرحمن الابنودي ، وسيد حجاب وغيرهم ، مهرجانا تراثيا معاصرا ، يجدد بنية الشعر وزنا وموسيقى ، ويلتحف بالتراث العربي الاسلامي والتراث الشعبي المصري كسريان الدم في الشرايين (٧٤) .

.. فاذا اضفنا الى هؤلاء جميعا صرخة نجيب محفوظ في «ثائرة فوق النيل» على لسان الحكيم المصري القديم ايبور ، تراءت لنا صورة «الفجعة» ككابوس لم نستيقظ من هوله في حزيران ١٩٦٧ لانه لم يكن حلما .. كان واقعنا الوحيد .



(٥) يبدو ان عام ١٩٦٥ كان إخطر سنوات الثورة المصرية ، ذلك انها كانت قد اعطت كل ما لديها في الفكر والتطبيق ، وأصبح لزاما عليها ان تتجاوز «عنق الرجاجة» قبل ان توشك على الاختناق ، بل ان انفجار المؤامرة اليمينية المسلحة في صيف ذلك العام كان مؤشرا خطيرا الى ان الرجعية المصرية تحاول ان تطعن المسيرة الوطنية من الداخل . وقد اشار عبد الناصر في ذلك الوقت الى ان حزباً رجعياً منظماً يعمل في الخفاء والعلن (٧٥) . وكانت «الطبقة الجديدة» قد تكاملت هي الاخرى ، مما دعا الرئيس الى تحذيرها أكثر من مرة (٧٦) . هكذا كان المناخ السياسي داخلياً في اقصى درجات التعبئة المضادة للثورة ، سواء من اليمين

---

٧٤ - راجع في هذه النقطة ، لقائي شكري ، فصل «اتجاه السهم لحركة شعرنا الحديث» بكتابه «شعرنا الحديث الى اين ؟» الطبعة الاولى - دار المعارف القاهرة - ١٩٦٨ (ص ٥٦ - ١٠١) وكذلك فصل «رؤيا البطولة في شعر القامة المصرية» بكتابه «ادب المقاومة» - الطبعة الاولى - دار المعارف القاهرة - ١٩٧٠ (ص ٣٠٢٤ - ٣١٠) وايضا فصل «التراث والقصر» بكتابه «التراث والثورة» - الطبعة الاولى - دار الطلبة - بيروت ١٩٧٣ (ص ٢٢٥ - ٢٣٠) .

٧٥ - راجع مجموعة خطاب الرئيس عبد الناصر لعام ١٩٦٥ الصادر من مصلحة الاستعلامات بالقاهرة .

٧٦ - المصدر السابق .

المتطرف او من اليمين المتجرم في اجهزة الحكم . وكانت الرصاصة الاولى للقاومة الفلسطينية في اول عام ١٩٦٥ قد اعلنت بداية مرحلة جديدة من مراحل الصراع العربي - الاسرائيلي ، مما دفع المخطط الاستعماري الصهيوني لان يعدل في تكتيكاته على النحو التالي : ان الثورة العربية تزداد خطرا ، سواء بمنجزاتها الاقتصادية والاجتماعية داخل الحدود المصرية والسورية ، او بظهور المقاومة الفلسطينية ، وهناك نفرات حقيقية تعاني منها الثورة المصرية ، وما زالت المقاومة في المهد ، وإذن فالجدول الزمني لضربة قاصمة للظهر ، ينبغي ان تكون قيد الاعداد .

واستطاع عبد الناصر ان يصفي اليمين الرجعي المتطرف في صيف ٦٥ ، وعلى الصعيد الثقافي صودرت مجلاته ومؤلفاته ورموزه البشرية . كذلك قامت المنظمات الشيوعية بحل نفسها ، وعلى الصعيد الثقافي صدرت مجلته «الكاتب» و«الطليعة» وأصبح الاتحاد الاشتراكي وجهازه الطليعي (السري) هما هاجس النظام وإداته العزبية .

ولم يكن ذلك يعني انه قد أمكن الوصول الى «الحل الوسط» النموذجي ، ذلك ان الصراع الاجتماعي المحتدم لم يدع لاحد فرصة النجاة بالوصول الى هذا الشاطئ الذهبي للأمان ... فالرجعية لم تلق رايها منذ جاء في بيان لجنة الشعر بالمجلس الاعلى للفنون والآداب . ان مراجعة سريعة لكثير مما يسمى بالشعر الجديد لتكفي للدلالة على ان اصحابه واقعون تحت تأثيرات اذا حللتها وجدناها منافية لروح الثقافة الاسلامية العربية ، التي هي الروح المميزة لشخصيتنا الفنية على مدى العصور ، مما يجعل كتاباتهم مرفوضة حتى لو اخرجناها من دنيا الشعر لندخلها في عالم النثر الفني ، وذلك لانها تشيع في كياننا العضوي عنصرا غريبا يهدمه ولا يعمل على بنائه ونمائه . ومن ذلك ميلهم الشديد نحو الاستعانة في التعبير بعناصر يستمدونها من ديانات اخرى غير العقيدة الاسلامية ، بل ومما تأباه هذه العقيدة : فكرة الخطيئة وفكرة الصلب وفكرة الخلاص . ذلك فضلا عما يستبيحونه لانفسهم بالنسبة لكلمة (الإله) كأنها هي ما تزال عندهم كلمة بمعناها الوثني ، ولم تتخذ في الاسلام معنى خاصا يجب احترامه مهما كان السياق الذي ترد فيه» (٧٧) . وقد صدر هذا البيان فسي نوفمبر - تشرين الثاني عام ١٩٦٤ ونشرته مجلة «الثقافة» في ذلك الوقت جنبا الى جنب ، مع الحملة الهستيرية على صفحات شقيقتها «الرسالة» ضد مساهمات الشيخ محمود شاكر بالتيار المسيحي في الثقافة المصرية متخذاً من الدكتور لويس عوض هدفا مباشرا . تم اغلاق الرسالة والثقافة في صيف ١٩٦٥ ، وقام الرئيس عبد الناصر بإهدائه وسام الاستحقاق من الطبقة الاولى رمزا الى موقفه من هذه الحملة . وقد كان هذا أسلوب الرئيس منذ اهدى توفيق الحكيم قلادة

الجمهورية عام ١٩٥٧ ، وقال «لقد تأثرت برواية عودة الروح» موحيا بذلك انه لا يوافق على حملة احمد رشدي صالح ضد الحكم على صفحات «الجمهورية» في ذلك الوقت . المهم انه رغم هذا كله ، لم تتوقف الرجعية الثقافية في مصر عن الهجوم . وكان مثيرا الى اقصى الحدود مشهد عزيز اباطه باشا ، وهو يلقي خطابه في عيد العلم حينذاك امام الرئيس فيقول حرفيا : «ان في الشرق العربي كله - وبلادنا جزء منه - جماعات كثيرة العدد ولكنها كثيرة المدد ، لعلها ترى ان الخير لا يقوم الا على انقاض هدم الجليل من مائوراتنا ، مائورات الامة العربية» و«عندي وعند جمهرة هذه الامة ، ان الغض من هذه المائورات كبيرة من الكبار ، فكيف اذا كان هذا الماثور هو لغة القرآن الكريم» و«كيف اذا كان هذا الماثور هو اللغة التي لا تربط العرب جميعا الا ورابطها ، ولا تلم شملهم الا وشائجها . هذه الجماعات في صفاء ووضوح تغلف العامة على الفصحى بحجة التطوير» و«اخيرا: ولكن الذي اجد ان انقله من ذمنا الى ذمك يا سيدي الرئيس هو ان التطوير غير التدمير ، وان حماية مقدساتنا هي اكرم على الله وعليك وعلى الناس من حماية حرية الهدم باسم حرية التفسير وحرية التعبير» (٧٨) .

كان واضحا ان الرجعية منذ قليل - على صفحات الرسالة طيلة عامي ٦٤ و٦٥ - تهاجم القومية العربية باعتبارها مؤامرة استعمارية على الوحدة الاسلامية، قائلة ان الامبراطورية العثمانية هي ازهى عصور المسلمين ، اما الان فراحت تدغدغ حواس الملايين بالتركيز على الدين واللغة . حينئذ كتب احمد بهاء الدين نسي افتتاحية «المصور» (بتاريخ ٢٤-١٢-١٩٦٥) ما نصه : «ماذا نفعل وفي حياتنا الادبية والفنية بالفعل من كانوا دائما عونا للاستعمار والعرش وخصوصا الشعب ؟ استخدام اللغة العامة عندهم كفر ، اما ما كان من تجويع الشعب وإرهاقه ، ونسق الحكام وفجورهم ، وإبقاء الامة في ربة التخلف فهو في عرفهم لا يتعارض مع الايمان الصحيح (ما حيلتنا وأجهزة في الدولة كثيرة لا تشجعهم فحسب ، بل تضعهم بكل ما يمتثل في أنفسهم من مرارة حيث يتمكنون من خنق أنفاس المحاولات الجديدة ، وشن الحروب غير البريئة عليها» .

وقد كان احمد بهاء الدين هو الذي وضع القضية في موضعها الصحيح ، ذلك ان الحوار «الفني والعلمي» الواسع بين الاطراف المتصارعة منذ بيان لجنة الشعر ، كاد ان يتحول في احدى اللحظات الى سفسة بيزنطية . . فالمفارقة كانت واضحة بين شعر الشرفاوي وعبد الصبور وحجازي وغيرهم ممن يرفعون علم الثورة والعروبة والاشتراكية ، وبين شعر اباطه وجودت ، ونثر الورداني والسباعي وغيرهم ممن يستهدفون احتواء الثورة لضربها من الداخل . كان بهاء هو الذي كشف المستور ، فقال : ان الباشاوات القدامى والجدد يراوغون التحول

الاجتماعي ، وينصبون للمسيرة الثورية شباك الفوابة والتهديد ، متخفين وراء الادب والفن ... فما ان صدرت نشرة «الاشتراكي» عن الامانة العامة للدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكي وفيها «دستور» عنوانه «نحو وحدة فكرية للمثقفين» (١٣-١١-١٩٦٥) حتى كان الرد جاهزا في الخطاب الرسمي لتعزيز اباطة ومقالات جريدة «الاخبار» . كان الدستور يقول انه «ينبغي ان ندخل في الاعتبار ان الاعلام بين الفنانين قبل قيام الاشتراكية كانوا دائما انسانين ، بمعنى انهم عبروا عن زمانهم ومكانهم ، ثم ارتفعوا عن حدود الزمان والمكان» وانه يتعين على الاشتراكيين ان يؤكدوا في وضوح «ضرورة الالتحام العضوي بين الشكسل والمضمون في العمل الفني الواحد ، ويلحوا على ان العمل الفني الخالي من الجودة الفنية ، لا يمكن ان يعد عملا فنيسا مهما كان تقدما من الناحية السياسية» . ولا شك ان هذه الكلمات - في جو صحي - يمكن ان تستقطب جمهرة المثقفين الحقيقيين ، ولكنها اثارت في ذلك الوقت زوبعة هائلة عبرت عن نفسها - بالعنف - في انتخابات نادي القصة الذي يرأسه تشريفا الدكتور طه حسين ، ويرأسه عمليا يوسف السباعي .

كان الصراع في اعلى ذراه . ومن التقاليد المعريقة في حياة مصر الثقافية ان ينفذ اليها الادباء العرب من المشرق والمغرب . ومنذ عام ١٩٥٦ كانت مصر وطننا لعبد الوهاب البياتي ، وكاظم جواد ، وغالب طعمة قرمان ، ومحمد الفيتوري ، وتاج السر الحسن ، وجبلي عبد الرحمن ، وغيرهم من الشعراء والكتّاب العرب . وقد كان لهؤلاء ورفاقهم من المناضلين السياسيين القادمين من المغرب وتونس والجزائر وسورية والعراق واليمن والسعودية فضل كونهم «الجسر» الذي تفاعلت فوته الثقافة العربية والفكر العربي والثورة العربية في ظل عبد الناصر . وكما انه كان للثقافة المصرية اثر كبير في مسار الثقافة العربية قبل ثورة يوليو باكثر من نصف قرن ، فانه كانت للثقافة العربية من مختلف اصولها اثر كبير في تطور الثقافة المصرية ، وخاصة فيما يتصل بقضية العروبة وقضية فلسطين على صعيد الفكر السياسي ، وقضية الشعر على صعيد الادب والفن . وكان للشعر العراقي على نحو خاص صوته المؤثر في شعرنا «الجديد» من زاوية المصطلح الموسيقي ، ولكن الشعر العربي الحديث عموما كان له صوته المؤثر في شعرنا «الجديد» من زاوية الفكر . هكذا كانت القاهرة «عكاظا» (٧٩) من نوع جديد . فالحرية ، والوحدة القومية ، والثورة الاشتراكية هي المحور الغالب الذي استقطب هموم الشعراء «الشباب» وقتئذ . وكان عبد الوهاب البياتي قادما من موسكو عام ٦٥ ، واختار الإقامة الموقته في مصر . وقد ذهب معنا الى نادي القصة لمشاهدة الانتخابات . ونجاة يزار صالح جودت وابراهيم الورداني بان كل من ليس مصريا عليه الخروج فوراً .. ولو انه قال «كل من ليس عضوا» لهان الامر . ولكن «عروبة» جودت

و«اسلامه» دفعاه الى هذا النزلق . ووقف لطفي الخولي من مكانه رافعا صوته «ان البياتي هنا ضيف على السيد رئيس الجمهورية والشعب المصري» . وعندئذ ارتفعت اصوات الورداتي وعبد العزيز والدسوقي ، وامين يوسف غراب يصيحون «انها مؤامرة يسارية على نادي القصة» فارتفعت من جهة اخرى اصوات : يوسف ادريس ، واحمد عباس صالح ، ونعمان عاشور ؛ وارتفعت الكراسي في الهواء، وانحاز يوسف السباعي الى «رفاقه» ، وانسحب الكتاب الوطنيون من القاعة . وفي مكتب الدكتور لويس عوض «بالاهرام» تحررت «مذكرة» الى الدكتور طه حسين يسحب فيها المجتعمون ثقتهم من يوسف السباعي .

كان هذا هو الاحتكاك المباشر بين اليسار واليمين في الثقافة المصرية ، وكاد يصل عن طريق التشابك بالايدي من مرحلة المجاز والتشبيه الى مرحلة الفعل والفعل . على اية حال كان اليسار - معظم اليسار - قد تشبث بالظلمة الناصرية ، سواء في منابرهِ الصحفية (الطلیمة - الكاتب - الجمهورية - المصور)، او في مستويات الاتحاد الاشتراكي المختلفة ، او في التنظيم الطليعي . وكانت «الطلیمة» اكثر التزاما بالمتجه الماركسي ، بينما كانت «الكاتب» اقرب الى الجبهة المتعددة الاتجاهات الوطنية والتقدمية ، واكثر اقترابا من المشكلات القومية والقضايا العربية .

وفي ظل ولاية ثروت عكاشة الثانية على وزارة الثقافة عرفت مؤسساتها بمصر الرجال القادرين كمحمود العالم ، وعلي الراعي ، وسعد كامل، وعبد العظيم انيس ، وحسن فؤاد . وقد استطاعوا ابان فترة قصيرة ان يسهموا في البناء الوطني للثقافة المصرية عن طريق المسرح والسينما، والنشر ، والثقافة الجماهيرية، والفنون التشكيلية . ولكن بقاء الهياكل الاساسية لهذه المؤسسات تسبب احيانا كثيرة في قصورها وانعدام قدرتها على تلبية طموحات هؤلاء الرجال (٨٠) .

وقد كان المسرح المصري بالذات ساحة رئيسية للصراع ، واجهه في فاليته الى التاريخ والفولكلور يلتمس فيه مخرجا من الرقابة ، او هو يعيد صياغة التراث العربي الاسلامي والتراث الشعبي او هو ينجح الى التجريد . . وربما كان يوسف ادريس هو بداية التجريد في المسرح المصري منذ كتب «الفراير» عام ٦٤ الى ان مثلت له «المهزلة الارضية» ، وهو في الاولى يكاد يقول ، ان مجتمع السيادة والعبودية لا يزول ، وفي الثانية يكاد يقول : انه ليست هناك حقيقة واحدة في هذا العالم .

---

٨٠ - راجع تفصيلا لهذه النقطة في فصل «عيد الناصر والثقافة» من كتاب غالي شكري «مذكرات ثقافة تحتضر» - دار الطليمة - الطبعة الاولى - بيروت ١٩٧٠ (ص ٣٦٩ - ٤٢٢) وكذلك فصل «الديمقراطية والثقافة وحركة ٢٣ يوليو» من كتابه «ثقافتنا بين نم ولا» - دار الطليمة - الطبعة الاولى - بيروت ١٩٧٢ (ص ١٦ - ٥٠) .

وإذا كانت «السلطان الحائر» و«الدخان» و«حلاق بغداد» للحكيم 'ورومان وفرج' ، قد ناقشت هذه المسرحيات جميعها في بداية الستينات قضية الديمقراطية من مواقع متباينة ، فإن امتزاج الديمقراطية بالعدل الاجتماعي كان هو المحور شبه الموحد للمسرح «اليساري» منذ عام ١٩٦٥ ، وربما كانت مسرحية «سكة السلامة» لسعد الدين وهبة هي أولى الأعمال التي وضعت ما يسمى بالطبقة الجديدة على مشرحة المسرح ، ففيها يختار الكاتب بعض النماذج التي تشير بوضوح إلى انتمائها الاجتماعي ، وهو الانتماء الطامع بالثور على جسد المجتمع الجديد ، يفضح المؤلف أساليبها وغاياتها ، وهي أساليب منحلة كالرشوة والعمالة والاختلاس ، وهي غايات تسد الطريق على تطور الثورة . يحجزهم سعد وهبة بين طريقتين حين يتوقف بهم الاوتوبيس فجأة ، وحين يهبط عليهم من السماء سائق سيارة يمكنه ان يأخذ منهم واحدا فقط ، فيتهاك الجميع على مقعد النجاة ، ويمترفون له بأصلهم وفصلهم . وقد استكمل الكاتب فكرته في مسرحيته التالية «بير السلم» حيث يظل رب البيت غائبا طول الوقت عاجزا عن العمل ، بينما أفراد الأسرة جميعا - كما هو الحال في «المهزلة الأرضية» - لإديس - يرددون قتل بعضهم وسرقة بعضهم . وقد مثلت هذه المسرحية عام ١٩٦٦ وهو الموسم ذاته الذي مثلت فيه «الفتى مهران» لعبد الرحمن الشراوي . وفيها يستمر المؤلف العصر الملوكي ، ويبعث إلى الوجود الفئسي إحدى حلقات المقاومة الفلاحية في ذلك الوقت ، حيث يظهر الفتى مهران صائحا:

قل له ايها السلطان فلتحرص على موثقنا

من حلفنا

ان في هذا سلاما للوطن

وأما لك من قبل سواك

قل له : لا ترسل الجيش لكي يفتح سوق السند للتجار

إحذر ، فالخطر جائم بالباب

قل له : ان عمالك قد طردوا الصدق من القلب

فما عاد لسان ينطق بسوى الكلب

وقد استكمل الشراوي هذه المعاني الواضحة في روايته «الفلاح» التي كتب معظم فصولها قبل هزيمة ١٩٦٧ ، وهي وثيقة سياسية أكثر منها عملا فنيا . وعلى الجبهة الأخرى كان رشاد رشدي في مسرحيته «أنفراج يا سلام» ، وأحمد سعيد في مسرحية «الشبعاتين» يردان على المسرح الوطني في ثياب رمزية أيضا ولكنها شغافة لا تستر عورة . تدور «الشبعاتين» في بغداد أيام غزو التتار، وبطلها شحاذ خفيف الظل - أمين هنيدي - يفتح علينا المستنار وهو يخاطب ابنته : «أنا يا روح امك ، عايز العالم دي كلها تبقى زبي شحاتين» . وحين يتولى الشحاذ السلطة يجمل من الإمارة بيتا كبيرا للعمارة ، فيصدر قرارا سلطانيا يقول:

«يا رفاق .. يا رفيقات .. احنا وكلناكم وشريناكم وفرشناكم .. مش فاضل  
غير حاجة واحدة بس .. النسوان الحلوين الطعمين» ويأمر بأعداد كشف بأسماء  
الرجال والنساء لتمر كل امرأة على كل رجل «اظن بالشكل ده نبقى ضمنا عدالة  
التوزيع .. عدالة الهنك والرنك» . لذلك فان الخلاص من السردار الحاكم الباطش  
لا يتم بحكم الزمان - ويدل عليه اسمه - وإنما بالقائد العسكري عماد الدين،  
ويدل عليه اسمه أيضا . هكذا كانت «مصرية» أحمد سعيد منشورا دعائيا  
صريحا للثورة المضادة ، إستخدم فيها أحط أساليب النازيين والفاشست  
والأميركيين ضد اليسار عموما ، وثورة يوليو خصوصا ، لم يكن في هذه  
الاستكشاث القلدة مبعرا عن رأي ، بل محرضا على انقلاب . ومع ذلك فهو الذي  
كان يقود «صوت العرب من القاهرة» ! أما رشاد رشدي ، ففي مسرحيته  
«انفراج يا سلام» يعود بنا الى العصر التركي المملوكي إبان القرن الثامن عشر حيث  
يحكم الوالي بالحديد والنار «ومع ذلك ما الوالي يمر حتى تحنو له الرؤوس كأنه  
نبي من الأنبياء» .

وفي هذا الوقت تماما صدرت القصيدة الدرامية الطويلة لصالح عبد الصبور  
«ماساة العلاج» ، استوحى فيها الشاعر سيرة العلاج وماساته بين الكلمة  
والفعل . ولم تمر هذه الأعمال وغيرها ببساطة ويسر ، سواء من مقص الرقيب ،  
أو رأي الناقد ، أو موقف الجمهور . ولكن المثير للأسف أن بعض النقاد «اليساري»  
قد اتخذ مواقف خاطئة بالمزايدة أو المناقصة ، حتى أنزل أكثر من مرة في تناوله  
لمسرحيات تقديمية الى منحدر استعلاء السلطة .. وكانت هذه النتيجة رمزا مبسطا  
للضياع الذي ألم بالحركة اليسارية المصرية بعد حل منظماتها ، فقد أصبحت  
السلطة هي الحائظ الذي يستند عليه البعض حين ينقد «الفتى مهران» للشرقاوي،  
أو «ببر السلم» لسعد وهبة .. ولكن الجمهور هو الذي انتقد المسرح الوطني  
التقدمي من مخالب البيروقراطية وأنياب الانتهازية . وقد كان نجيب محفوظ  
ينشر رواياته «الشحاذ - ثرثرة فوق النيل - ميرامار» في «الإهرام» أولا ، ثم  
أعاد نشرها في كتب بين ٦٥ و١٩٦٧ . وهو يعالج في «الشحاذ» أزمة المنتمي الى  
الثورة (٨١) ، وهي نفسها القضية التي عالجها في «ميرامار» ، أما في «ثرثرة فوق  
النيل» فهو يخاطب فرعون على لسان الحكيم المصري القديم ايبور قائلا :

«ان ندماءك قد كذبوا عليك  
هذه سنوات حرب وبلاد  
ما هذا الذي حدث في مصر ؟

٨١ - راجع ، لفالي شكري ، فصل «المنتمي في أرض الهزيمة» بكتابه «المنتمي - دراسة في  
ادب نجيب محفوظ» - الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩ (ص ٣٥٣ - ٤٥١) .

ان النيل لا يزال يأتي بفيضاته  
ان من لا يمتلك أضحي من الاثرياء  
يا ليتني رفعت صوتي في ذلك الوقت  
لديك الحكمة والبصيرة والعدالة  
ولكنك تترك الفساد ينهش البلاد  
انظر كيف تمتعن اوامرك  
وهل لك ان تأمر حتى ياتيك من يحدثك بالحقيقة» .

وقد كان الشرفاوي ومحفوظ وحدهما اللذان ركزا على ان وحشا جائئا على الحدود ينتظر اللحظة التي ينقض فيها على الوطن ليأتي عليه من الثغرات التسي فتحتها في جداره الصلب بعض ابنائه . ولكن الشباب الجديد ايضا كان يبصر الخطر من ثقب الباب ، فيقول محمد ابراهيم ابو سنه في قصيدته «غزة مدينتنا» التي نشرت عام ١٩٦٦ :

«حين تعلمنا ان نتقن ادوارا عدة  
في فصل واحد ،  
حين اقمنا من انفسنا إلهة اخرى  
وعبدنا إلهة شوهاء ،  
حين أجبننا الفرقي بالضحكات  
حين جلمسنا نصخب في اعراس الجن ،  
حين اجاب الواحد منا :  
ما دمت بخير فليفرق هذا العالم طوفان  
كنا نحن الاعداء  
كنا نحن غزاة مدينتنا» .

وكان صنع الله ابراهيم في روايته «تلك الرائحة» واحدا من ابناء هذا الجيل الذي بدأ مسيرته عشية الهزيمة في حزيران ، حيث قدم لنا شريحة من الماضي تحذر الحاضر وتنشد المستقبل ، فبطله سجين أفرج عنه حديثا ، صفيت روحه وبقي جسده لا يحتاج الا الى المراه والأكلة الشهية .  
وظل الصراع محتدما بين اليمين واليسار ، بين الثورة والثورة المضادة ، بين الطبقة الجديدة والمجتمع ، بين الشكل والمضمون في البناء السياسي ، بين القديم والجديد في صراع الاجيال ، حتى استيقظ الجميع يوم الهول العظيم في الخامس من يونيو ١٩٦٧ ، واذا بالثقافة المصرية طيلة الستينات كانت الشهادة الحية على السقوط والنبوذة الفاجعة بالهزيمة .

\*\*\*



٦) كان الائتلاف الجماهيري الواسع حول «شخص» جمال عبد الناصر مساء التاسع من حزيران ١٩٦٧ تأكيداً عملياً من أرض الواقع الحي لصحة المقولة الفنية التي سادت مصر قبل الهزيمة ، فقد اجتمع الشعب المصري - طبقاً له الوطنية والتقدمية بتعبير أدق - كإجماع الثقافة المصرية قبل ذلك على أن القائد «وحده» هو الجدير بالتأييد ، والتحذير ممن يحيطونه كالسوار حول المعصم . وقد كانت النبوءة الفنية للادب المصري السابق على الهزيمة شاهداً نافذاً بالبصيرة على ما وقع بعد هذا التاريخ . ولكن تحقق النبوءة جاء تأييداً ونفياً للثقافة التي جسدتها ، فالتأييد الشعبي التاريخي لقائد الثورة دون غيره من وجوه النظام ، لم يكن قط تأييداً سلبياً . وإنما كان حرصاً يشبه المعجزة ، على كل ما يرمز إليه عبد الناصر من منجزات الماضي ، وإشارة استثنائية بلغت أقصى درجات الاستثناء - في عفوية الانطلاقة وحجمها وشجاعتها - إلى حتمية «التغيير» المطلوب لكثير من الأسس والأجهزة والرجال والتشريعات التي مالت بالمسيرة منذ عام ١٩٦٥ . وقد كان واضحاً من سلوك الاتحاد الاشتراكي الذي قامت بعض مكاتبه التنفيذية - فور انتهاء الرئيس من خطابه - بنزع صور عبد الناصر وتعليق صورة زكريا محيي الدين ، أن الثورة المضادة جاهزة خلف المناريس ، بينما الشعب في الشوارع يطالب بثورة جديدة لا تتجاوز نتائج الهزيمة وأسماء أسبائها الدفينة .

كان هذا المشهد الأسطوري يكاد يكون الاستجابة والتحدى للثقافة المصرية المعاصرة . وهي الثقافة التي تنبأت - أكرر - بما حدث ، ولكنها في أهم رموزها توقفت عند حدود النبوءة ، تمكنت من التشخيص ومعاينة موضع الداء، ولكنها لم تتوفر على دراسة العلاج واتخاذ المريض من الموت ، حتى أن بعضاً من أقطابها فوجئوا بالهزيمة التي سبق لهم التحذير من وقوعها .

لماذا ؟ هناك سببان رئيسيان : أولهما أن غالبية الكتاب والمثقفين «الغاضبين» وقتئذ كانوا قد انتموا بصورة أو بأخرى إلى نسيج الطبقة الجديدة ، فهم قد ارتقوا خلال خمسة عشر عاماً من مصاف البرجوازية الصغيرة في الأغلب ، إلى مصاف البرجوازية المتوسطة البيروقراطية . فضابط الشرطة ، والمحامسي الناشئين ، والصحفي الطموح ، والمعلم ، وسكرتير الوزير قد تحولوا إلى وكلاء وزارات ورؤساء مجالس إدارة ، ورؤساء تحرير ، ومديري عموم ؛ بالإضافة إلى «دخولهم» من السينما والمسرح والإذاعة والتلفزيون . أي أن وضعهم الاجتماعي في حقيقة الأمر قد تغير كيفياً . ولكن الجوهريين منهم والشرفاء أيضاً ، لم يتحولوا تلقائياً إلى المعسكر المضاد للثورة . غير أن انتمائهم الاجتماعي الجديد ، الذي وضع أيديهم وفتح عيونهم على أسس الفساد ، هو نفسه الذي شل الأيدي ، وأغمض العيون عن رؤية ما هو أعمق ، وما هو أبعد من الهزيمة والسقوط . هو الذي جمد بصائرهم في حدود رؤية المثقفين للواقع . أن الفصل المتصرف بين القمة القائدة للنظام ، وأركان هذا النظام كان مبعثه الباطني هو الإيمان الميتافيزيقي

المطلق بقدرات الفرد الذي صنع «معجزات» الماضي ، كما ان اللون الاسود الحالك السواد الذي غطى اعمالهم ؛ كان حزنا على خراب البيت القائم خاليا من اي تفكير في تشييد بيت جديد . كانت نظرتهم الاحادية الجانب ثمرة عادلة لانخراطهم بوعي في صفوف الطبقة الجديدة وتحذيرهم دون وعي من خطر هذه الطبقة في اللحظة عينها . ولكن الحصيلة الختامية لرؤياهم هي الاستمرار ، وان رفعوا شعار التغيير ، مرموزا اليها بالسلطان او الامير او الوالي الطيب العاجز القالب ، والمفارقة التي يصنعها التناقض الخفي بينه وبين الحاشية او البطانة . انهم ادباء وفنانون ومثقفون شرفاء حقا ، ولكن دورهم القيادي في حياة المجتمع انتهى موضوعيا في منتصف عام ١٩٦٧ ، ذلك انهم - موضوعيا كذلك - احد اعمدة البناء الذي تهدم ، احد خيوط النسيج الاجتماعي الذي اهترا .

والسبب الثاني هو ان الغالبية العظمى من هؤلاء المثقفين ينتمون الى جيل مهث وواكب ثورة يوليو ، وهم بالاضافة الى تكوينهم الاجتماعي المستفيد من الثورة ونظامها ، قد تبلورت مقوماتهم الفكرية عشتيتها وغدايتها ، ولم يعد فسي مستطاعهم - بحكم الزمن - ان يكونوا رموزا لثورتين . وقد جاء حل المنظمات اليسارية لنفسها برهاننا من ناحية ومناخا من ناحية اخرى . انه برهان على ان اكثر الفئات ثورية قد اوجزت في قرار عام ٦٥ نقطة النهاية لمسيرة جيل ، بكل ما تخلل هذه المسيرة من امجاد وسلبيات ، ومن شد وجذب . كما ان هذا القرار خلق «مناخا» انعكس على كافة مجالات الحياة المصرية ، ولكنه انعكس بشكل مكثف على حياة المثقفين بالذات ، فلم يعد لهم جدار يستندون عليه ويحتشون به ؛ سوى السلطة ، والنظام ، والافراد ، والشطارة الشخصية . ولم يقتصر هذا الانعكاس على المثقفين الملتزمين سابقا بالتنظيم الشيوعي ، وانما وصلت اصداؤه بالحنم ، الى المتعاطفين والانصار والاصدقاء ؛ من الوطنيين ، والدبوقراطيين ، والتقدميين بصفة عامة .

كان الجيل من الزاويتين - الاجتماعية والفكرية - قد انتهى مع الاشياء الكثيرة التي انتهت في صيف ١٩٦٧ ، فلم يضاف نجيب محفوظ جديدا بعدد «ميرامار» ، بل جاءت قصته القصيرة «تحت المظلة» واخواتها تعبيرا كابوسيا معادا لاهوال «ثرثرة فوق النيل» . ولم يضاف توفيق الحكيم جديدا بعد «بنك القلق» ، بل جاءت تمثيلته القصيرة «كل شيء في محله» واخواتها من «الحمر» تكثيفا لما سبق ان قاله من دولة المخابرات . صرخ سعد الدين وهبه فسي «السامير» على لسان خضرة : «اضرب يا عبد الله ، وفي «سبع سواقي» بسدا الفدائيون عملهم في سيناء . اما الفريد فرج ؛ فراح يكتب «عسكر وحرامية» ، ونعمان عاشور «مطوة الاندي قطاع عام» يهاجمان الفساد والرشوة والاختلاس في مؤسسات الدولة وشركاتهما . وحين اراد الفريد ان يقول كلاما جادا في «الزير سالم» اتاح للزبانية ان يتهموه بالدعوة الى «السلام» ، وعاد عبد الرحمن الشراقوي الى ثيمته المعروفة في «الحسين نائرا وشهيدا» ، ولم يخرج صلاح عبد الصبور عن حدوده في «مسافر ليل» . . حتى ميخائيل رومان وصف اروع

أعماله «العرضالحجي» بأنها في التمثيل خبيث أمله ، لأنها أراحت الجمهور ، وقامت بدور «التنفيس» عن كظومه . أما يوسف ادريس في «المخططين» فقد مزج بين روح الغرافير والثيمة السائدة عن الزعيم المغلوب على أمره ، دون أن يقدم «تركيباً» يتجاوز به المأزق . والمسرح الرجعي بدوره في «بلدي يا بلدي» لرشاد رشدي و«فهلأو ٦٧» لأحمد سميد لم ينفق ذهنه عن غير الأسلحة التقليدية التي سُمِّها الجمهور .

وربما كان تعليق ميخائيل رومان على مسرحيته - التي أثارت إعنصف العواصف - هو أصدق تحليل لمسرح الغضب المصري بل لأدب الغضب بأكمله الذي سبق ولحق الهزيمة من المواقع الفكرية والاجتماعية ذاتها . . فالتنفيس نقض التعبئة ، والرمز العالي هو عنوان النظام ، والشكل السياسي هو امتداد للمضمون الاجتماعي ، والمثقفون المصريون قدموا للناس «كابوساً» استيقظوا منه على أنه الحقيقة ، ولم يقدموا لهم «حلماً» قابلاً للتحقيق في المستقبل .

ولم يختلف الفكر السياسي والاجتماعي للجيل عن الفكر الادبي والفني ، فقد كان التساؤل المصري ملحاً في الصحف عن أسباب الهزيمة ، وإذا بها عند طائفة كبيرة من المثقفين الوطنيين التقدميين هي عوامل «خارجية» . فالاستعمار والصهيونية يستهدفان اسقاط النظام (٨٢) . وعند طائفة أخرى هي عوامل «تكنولوجية» . غياب الدولة العصرية هو الذي انهزم أمام التقدم الاسرائيلي (٨٣) . وعند طائفة ثالثة هي عوامل «بوليسية وبيروقراطية» ، فالواطن المقهور في الداخل لا يستطيع أن يدافع عن الحدود (٨٤) ، وكان هناك دائماً «الوسطيون والتفقيقيون» الذين يضمون بين أكفهم حاصل جمع العوامل كلها أو هم يستخرجون القاسم المشترك الأعظم بينها . وبالطبع كانت هناك الرجعية المتطرفة التي رأت في غياب الاخلاق ، وشيوع الإلحاد سبباً في غياب «الله» عن جنوده في سيناء .

وقد عرفت نهاية ٦٧ وأوائل ٦٨ معارك طاحنة حول هذه المعاني على صفحات الجرائد والمجلات وعبر الاثير والشاشة الصغيرة ، ولكن الانتفاضة الطلابية الاولى في فبراير - شباط ١٩٦٨ والتي شملت جامعات مصر كلها فور اعلان الاحكام العسكرية على قادة السلاح الجوي ، كانت البشارة الاولى التي اثمرت الوجه الآخر للهزيمة . وكان التحرك العمالي في حلوان بمثابة التأييد لهذه الولادة

- 
- ٨٢ - اكمل نموذج لهذا الفكر هو كتاب لطفي الخولي «يونيو : الحقيقة والمستقبل» - راجع الطبعة الثانية - المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ١٩٧٤ .
- ٨٣ - اكمل نموذج لهذا الفكر هو كتاب أحمد بهاء الدين «ثلاث سنوات» - الطبعة الاولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٠ .
- ٨٤ - اكمل نموذج لهذا الفكر هو كتاب الدكتور صادق جلال العظم «النقد الذاتي بمسند الهزيمة» - راجع الطبعة الرابعة - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢ .

المفاجئة من تحت الركام . ذلك انه على مدى خمسة عشر عاما لم يعرف الطلاب المبريون التظاهر والاضرابات والاعتصام ، فجاءت انتفاضتهم بغتة وكأنها الولادة غير المتوقعة . ومرة اخرى كان جمال عبد الناصر وحده الذي عانى طيلة الشهور الثمانية التالية للهيمنة فظامة الكارثة من ناحية وضراوة «رفاقسه» المتشبثين بالسلطة لدرجة التآمر عليه من ناحية اخرى ، كان هو الذي التقط مفسزى الاندفاعية الطلابية الهادرة ، فأصدر بيان ٣٠ مارس - آذار ، وأعاد تشكيل الاجهزة والمؤسسات ، وفتح ابواب بعض السجون والمعتقلات . ولعلها تلك الايام التي ارتفع فيها لأول مرة شعار «سيادة القانون» . كان الميثاق الوطني بموجب احد بنوده يتطلب اعادة نظر بعد عشر سنوات من صدوره أي عام ١٩٧٢ ، ولكن عبد الناصر جمع حصيلة المناقشات التي جرت بعد الهيمنة وأصدرها في «البيان» الذي جاء اضافة فكرية متقدمة . وفي تلك الايام قال عبد الناصر كلمته الشهيرة «الشعب يريد وأنا معه» مركزا المطالب الديموقراطية التي علت بها الاصوات بذلك . ولكن الظاهرة الجديدة التي اقتحمت الساحة السياسية والفكرية في ذلك الوقت هي ان جيلا مصريا جديدا ولد في اللحظة التي انتهى فيها دور الاجيال السابقة . ومرة اخرى تبرهن الثقافة على انها لا توأب الاحداث فحسب ، وانما هي تسبقها ايضا في الظهور ، فقد كان الجيل الادبي الجديد في رحم المجتمع منذ أواسط الستينات يجاهد المخاض المسير حتى اقبلت الهيمنة في ٦٧ وكانت صرخة الموت والويلاد في آن . وربما كانت «منظمة الشباب» في الاتحاد الاشتراكي، من البواكير السياسية الرائدة لظهور الجيل الجديد . وربما كان التنظيم الطبيعي والمعهد العالي للدراسات الاشتراكية من المنابع الرئيسية التي انبثقت عنها شرايين هذا الجيل . وربما كانت مجلنا «الطليعة» و«الكاتب» من المنابر البالغة الاهمية التي أثرت في تكوين هذا الجيل . ولكن الذي لا شك فيه هو ان الجيل الجديد قد تجاوز في تكوينه ومسيره واتجاهه ، على الصعيدين الثقافي والسياسي ، هذه الروافد مجتمعة ، لانه كان نبئا في ارض جديدة مختلفة تماما عن الارض التي انبثت اساتذته ومعلميه . كان قانون مجانية التعليم فسي مختلف المراحل قد اتاح لمئات الالوف من أبناء العمال والفلاحين ان يدخلوا الجامعات ، وكان الانفتاح النسبي على المسكر الاشتراكي قد سمح للعديد من أمهات الفكر الاشتراكي العلمي ان تغزو الاسواق المصرية ، وكانت معركة السويس الجيدة اهم الجسور التي اقيمت بين مصر والوطن العربي . من هنا نمت بلور الجيل الجديد في مناخ اقتصادي واجتماعي وثقافي مختلف عما كانت عليه الحال في الاربعينات . انه ليس جيل ثورة يوليو الا من زاوية انه تربى بين جسدان نظامي ، ولكنه في الواقع كان جيل الثورة الجديدة . لهذا السبب لم تنفع كافة الاطر «الشريعة» التي صنعوها له ، وبدت المفارقة واضحة كلما نجحت دورة في المعهد الاشتراكي او حلقة في منظمة الشباب ، لا تصل بعدها الى حقول العمل السياسي ، بل تنفتح لها ابواب السجون والمعتقلات ، وكأنها التتمة الطبيعية للدورة والدروس الكاملة للحلقة . ذلك ان الجيل ورغم حداثة سنه كان اكبر من

قنوات النظام . وبالرغم ايضا من برامج التربية والتعليم ومناهج الاذاعة والسينما والتلفزيون ، كان الجيل اتضح واعق بغامطة التناقض اليومي السذي يحياه في ادق التفاصيل الاقتصادية والاجتماعية . وبالرغم ، كذلك ، من هيمنة انطاب الثقافة الرجعية على مؤسسات النشر ، فانه استطاع ان يشق مجراه في الصخر .

وقد كان مشهدا دالا ومثرا عام ١٩٦٦ في «طرة» حين رايتني الى جانب فوزي جرجس ، ورؤوف نظمي ، ومحمود عزمي ، وابراهيم فتحي (٨٥) فسي مواجهة الشعارين عبد الرحمن الابنودي ، وسيد حجاب والكتاب الجدد سيد خميس ، وصبري حافظ ، وجمال الفيطلاني وغيرهم عشرات من الابداء الشباب . جيسل جديد بولد . على الصعيد الاجتماعي ، كانوا جميعا من ابناء الفقراء في الريف والمدينة ، وعلى الصعيد الفكري والفني هم يتشكلون في عصر جديد . انهم النقيض الاكثر تقدما للجيل السابق . وها هي قضايا تحرير الارض ، وتحرير المجتمع ، وتحرير الانسان تجسد اكثف المحاور الفنية في ادبهم الذي يبدو غربيا على البعض ، ولا معقولا ، لدى البعض الآخر . وها هي مجلته «جاليري ٦٨» تحمل راية التجديد في الفكر والفن ، يتجاوزون اهم النماذج المستقرة ، انهم اسماء جديدة تماما : ابراهيم اصلان ، يحيى الطاهر عبد الله ، محمد البساطي ، بهاء طاهر ، عبد الحكيم قاسم ، خليل كلفت ، رضوى عاشور ، علي كلفت ، أمل دنقل ، زين العابدين فؤاد ، جمال عبد المقصود ، كامل القليوبي ، محمود الورداني ، سمير عبد الباقي ، صنع الله ابراهيم ، ابراهيم منصور وغيرهم ممن هم على ابواب الكهولة او في شرح الشباب او في ميعة الصبا . وراحت مسرحية «آه يا ليل يا قمر» للشاعر نجيب سرور ، و«ليالي الحصاد» لمحمود دياب ، وأعمال شوقي عبد الحكيم تفتح الباب لمسرح جديد ، كذلك كانت «ايام الانسان السبعة» لعبد الحكيم قاسم ، وأعمال محمد يوسف القعيد عن الريف المصري المثقل بخطايا الارض ، والفلاح للشرقاوي ، والحرام ليوسف ادريس . وقبل صدور بيان ٣٠ مارس في ثوبه القانوني ، وقد طرحه عبد الناصر على الجماهير غداة الانتفاضة الطلابية الشاملة ، كانت السوق الاعلامية قد حفلت

---

٨٥ - الاول من القيادات السابقة في الحركة اليسارية المصرية ومؤرخ سياسي معروف بكتابه المهم «دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي» (١٩٥٨) والثاني طبيب وفكر ومناضل في الحركة اليسارية المصرية ثم في المقاومة الفلسطينية حيث يعمل بمرکز التخطيط التابع لمنظمة التحرير وله عدة مؤلفات ، والثالث محام ومناضل سابق في الحركة اليسارية المصرية ومحمر عسكري ومؤلف لعدة كتب عن الحروب العربية الاسرائيلية ، والرابع كاتب سياسي وناقد ادبي ومناضل قديم في الحركة اليسارية المصرية . وهم نماذج متعددة الاجيال ، ولكنهم يتنمون بشكل عام الى «الماضي» بالنسبة للجيل الجديد .

بصراع «اجتماعي» عنيف حول تعريف العامل والفلاح ، وحول التكنولوجيا ، والايديولوجيا ، وحول الديمقراطية ، والاشتراكية . وكانت «الطلیعة» قد اصدرت ملحقا اسبوعيا يدعى «البيان» ، لم يصدر منه سوى اربعة أعداد ، ودعا لطفي الخولي على صفحات «الاهرام» الى لجان ٣٠ مارس الشعبية الحرة من اية قيود . وبالرغم من ان مجرد التفكير في تعريف العامل والفلاح يشي بان تلاعبا ممكن الحدوث في تمثيل العمال والفلاحين ، الا ان التعريف الجديد جاء حلا وسطا بين الحقيقة الاجتماعية والزيف القائل باننا جميعا عمال وباننا جميعا ابناء الفلاحين . اما لجان ٣٠ مارس ؛ فلم يكن من الممكن ان تنمقد ابدا او تتشكل ، فقد ظلت صيغة الاتحاد الاشتراكي هي الاطار التنظيمي الوحيد . ولعل فكرة «المجالس القومية المتخصصة» كتجسيد او فنى لقضية الدولة العصرية . ولكن عام ١٩٦٨ لم ينته الا بتحريك طلابي جديد في نوفمبر - تشرين الثاني ، ركبت موجته في المنصورة والاسكندرية بعض التيارات اليمينية المتطرفة ، ولكن هذا الركوب لم ينف عن التحرك جوهره الوطني القلق على مصير البلاد .

وقد حاول توفيق الحكيم في ذلك الوقت ان يسخر من «الموجة الجديدة» ، وان يحاول اللحاق بها في آن ، فكتب تمثيلية فارغة من المعنى ، وتعتمد فسي تسلسلها على التدهاي اللفظي ، ونشرها في «الاهرام» على انها من تأليف شاب ارسل اليه خطابا رد عليه الحكيم هائلا . ولم تنطل الخدعة على احد ، فليس هذا هو فكر الشباب وفنه ، ولكن اكاديمية الحكيم التي وصلت به الى هذا الحد السخيف من الدامية والتزييف اكملت انتهاء الدور الرائد الذي لعبه الرجل فيما مضى . اما نجيب محفوظ فكتب قصة قصيرة عن امرأة رائدة الجمال تتحدى عجز الآخرين . وكان رمزها واضحا . غير ان يوسف ادريس الذي نشط في تلك الآونة هو الذي جسّد المآزق تجسيدا مأساويا مريرا في «الخدمة» ، و«حلاوة الروح» ، و«سنوبزم» ، و«العملية» قبيل ذلك في «النداء» و«مسحوق الهمس» وغيرها من الاممال التي تشف عن الفاجعة (٨١) .

اما الادباء «الشباب» فكانوا يفكرون بطريقة اخرى ، لم تعد القضية بالنسبة لهم هي قضية الناشئين في اعمارهم ، مسألة النشر والذبيوع . وانما كانت قضيتهم - ببساطة - هي قضية مصر ، فهم صوتها الحقيقي الصادق البريء . ومن هنا كان التناقض الحاد بينهم وبين الجيل السابق بشقيه التقدمي والرجعي . وفي «الطلیعة» - حيث كنت مسؤولا عن القسم الثقافي فيها - اجرينا استفتاء شاملا لمظم حملة الاقلام الجدد ، فلم تخرج إجاباتهم - في الاغلب - عن تحرير الارض بالحرب الشعبية الطويلة (المد) ، وتحرير المجتمع (بالاشتراكية العلمية) . غير ان تعليق الاساتذة من كافة الاتجاهات لم يخرج - في الاغلب ايضا - عن

---

٨١ - راجع لغالي شكري «اربع رسائل فتحها سلمي البريد» بكتابه «تقائنا بين نعم ولا» - الطبعة الاولى - بيروت ١٩٧٢ - (ص ٨٧ - ٩١) .

كون هؤلاء الصبية : فوضويون ، جهلة بالتراث ، غير ناشجين . وقليلون ، بالطبع ، هم الذين امسكوا بالصياغة كالعادة من الوسط . والنقاد الشباب وحدهم هم الذين اتحازوا لزملائهم عن فهم وبصيرة (٨٧) .

ولأن الادباء الشباب - كالحركة الطلابية - هم قضية مصر ، كان لا بد من اصطدامهم بالأسس والتشريعات والنظم والرجال . هكذا كان محور نشاطهم ولا يزال ، هو العمل على إقامة اتحاد عام للكتاب يعتمد الديمقراطية أسلوبا في الانتخاب الحر . ولكن المتنفعين بالجمعيات الأدبية القائمة وقفوا عقبة كأداء في سبيل قيام هذا الاتحاد مما دفع بعض الشباب إلى تكوين جمعية «كتاب الغد» (٨٨) . ولكن المشكلة ظلت قائمة منذ أرادت منظمة الشباب في الاتحاد الاشتراكي احتواء الجيل الجديد في مؤتمر الزقازيق أواخر عام ١٩٦٩ ، وبدلا من أن يراسه نجيب محفوظ ظهر مكانه وزير الداخلية ، ومنذ وافقت الرقابة على تمثيل مسرحية «المخططين» ليوسف إدريس ، وليلة العرض الأولى كانت الأبواب مختومة بالشمع الأحمر ، وجاء الحل الوسط بنشرها في مجلة «المرح» ، ومنذ توقفت «مجلة ٦٨» عن الصدور وطوردت جمعية «كتاب الغد» حتى توقفت عن النشاط .

ولكن الجيل الثقافي الجديد في مصر كان قد ولد سواء نشرت له المطابع المصرية - على حسابه الخاص أو بمؤونة بعض الإخيار - أو المطابع اللبنانية والسورية والعراقية . كان الجيل قد ولد في الرواية والشعر والنقد والقصة القصيرة ، والمسرح والسينما ، والفنون التشكيلية . إن جماعة «السينما الجديدة» على سبيل المثال ظهرت كتنقيض للسينما القديمة شكلا ومضمونا ، وبمختلف اتجاهاتها . ظهر علي عبد الخالق ، وسمر فريد ، وفؤاد التهامي ، ويوسف شريف رزق الله ، وشادي عبد السلام ، وغيرهم من المخرجين والنقاد . أما الجيل السابق ؛ فراح يكتب الذكريات وشهادات البراءة ، أو هو راح يصارع - بين «الأهرام» والجمهورية - الحل السلمي ، والحل المصري ، والحل الجماهيري ، وغيرها من الحلول «الورقية» البعيدة عن الجوهر .

وفجأة ، رحل جمال عبد الناصر !

(٧) كان المشهد التاريخي في جنازة عبد الناصر تعبيرا سياسيا من الطراز الأول ، وليست العبارة فحسب أن خمسة ملايين إنسان قد وُذعت قائدها ، وإنما العبارة الحقيقية هي «نوع» الناس الذين اتفوا حول جثمان الزعيم ، ونوع

---

٨٧ - راجع مجلة «الطلعة» المصرية - مؤسسة الأهرام - القاهرة - عدد سبتمبر ١٩٦٩ وعدد ديسمبر من العام نفسه .

٨٨ - أنشأ عام ١٩٧٦ اتحاد عام للكتاب في مصر ، ولكن غالبية المثقفين المصريين الديمقراطيين رفضوا الانتخاب إليه ، بسبب قانونه الأساسي غير الديمقراطي . وبقي النضال من أجل اتحاد جديد غير مرتبط بالحكومة .

الشعارات التي رفعوها ... انها باعتراف جميع «الشهود» المحايدين والاعضاء قبل غيرهم ، كانت الطبقات الشعبية المسحوقة هي التي خرجت - ذلك اليوم - في اكبر مظاهرة سياسية عرفها تاريخ مصر الحديث ، ودعمت الرمز ، واستبقت الامل في التغيير بشقيه : تحرير الارض وتحرير الانسان . ان الفزع الاسطوري للشعب المصري في تلك اللحظات - اعقب بكثير وابلغ من حزن المآثم - كان على مصر الثورة والوطن ... فبالرغم من كافة السلبات التي عانت اهلها هذه الجماهير بالذات قبل واكثر من غيرها ، فان عبد الناصر ظل دائما في المخيلة الشعبية بمثابة «فارس الامل» . وقد ادركت بحسها الغريزي وفطرتها السليمة ان غيابة المفاجيء هو نفسه «انقلاب» دون حاجة الى المراسيم التقليدية للانقلابات . ولا شك ان رحيل عبد الناصر كان توقعا نهائيا على نهاية جيل وعصر ونظام ، بعد ان تم التوقيع بالحرف الاولى على هذه النهاية في هزيمة ١٩٦٧ ويومها ايضا التف الشعب المصري حول عبد الناصر - الرمز لتفاهه الشهود ، وكانت الازهاصات الدالة على الخاتمة قد تبلورت عام ١٩٦٥ . ومن الثمر حقا انه جنبا الى جنب مع الازهاصات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شكلت بداية النهاية منذ عشر سنوات ، اقبل رحيل عبد الناصر التراجيدي في منتصف العقد تماما ، وكأنه يتوج ظاهرة ثقافية دعوتها من قبل بالوت والبلاد . وهي لم تكن ظاهرة فكرية فقط ، وانما كانت ظاهرة عضوية ايضا ، تشابهت ملامحها لدرجة لافتة .. فبين عامي ٦٥ ، ١٩٧٠ مات محمد مندور ، وانور المعداوي ، ورمسيس يونان ، على سبيل المثال ، موتا دراماتيكيا غريبا . كان مندور قد تطور فكريا من مرحلة الراديكالية الوفدية الى آفاق الاشتراكية العلمية . ولكنه ايضا كان احد المفكرين القلائل الذين تشردوا من الجامعة عام ١٩٥٤ ، ومسن صحيفة «الجمهورية» بعد ذلك ، حتى اصبح محاضرا بالقطعة بين معهد الدراسات العربية ومعهد الفنون المسرحية ، وكاتباً بالقطعة بين «الجمهورية» و«روز اليوسف» ، ومتحدثا بالقطعة بين الاذاعة والتليفزيون . وانحدرت الحال بمندور ، احيانا على حساب كرامته الشخصية وتاريخه المضيء ، حتى اصبح يكتب ويقول كلاما اتاح لاعدائه الايديولوجيين النيل منه . وكان طيلة الخمسينات والستينات في صراع لا يهدأ مع رشاد رشدي حول التقدمية والرجعية في الادب والفن . وكان آخر مقال له في «روز اليوسف» لم يتسن له ان يقرأه - كحلالة الروح - دفاعا عن مسرحية «الحصار» لميخائيل رومان . وكان دفاعا شجاعا لم يعبأ كثيرا برأي السلطة . وبالرغم من ان الدكتور مندور كان مريضا منذ اجريت له جراحة في المنخ ، الا انه كان قادرا على الاستمرار لولا المناخ السيء الذي لم يضعه فسي مكانه ، ولولا تنازلاته الشخصية التي اسهمت في التمهيد برحيله المفاجيء اثر نوبة قلبية حادة ، ولم يكن قد تجاوز الخامسة والخمسين بكثير .

اما انور المعداوي فمأساته افدح . لقد ظل منذ عام ١٩٥٩ على وجه التقريب صامتا لا يكتب ، والارجح لا يقرأ ، مكتفيا بالجلوس على مقهاه الاثير في الجيزة ثم الدقي . كان هو الآخر قد تطور كثيرا الى آفاق الالتزام في الثقافة والادب . على ان نزاهته الصارمة وكبرياهه الصئيد لم يتغيرا . ظل حريصا على نقائه



الشخصي وضميره . ولكنه تعرض لمهانة زرية من البيروقراطية التي بقيت تنادر حول انتقاله من وزارة التربية والتعليم الى وزارة الثقافة . وكان عارا ليس بعده عار ان يظل اديب كبير في وزنه وحجمه «ملطشة» لكل من هب ودب . وأخذ حزنه في اغوار النفس يتراكم ، وهو يرى تلامذته يتسابقون الى أعلى المناصب . وحين استقر به الطاف بعد عذاب في «المجلة» برفقة يحيى حقي ، كان يتقاضى اربعين جنيتها !! ولم تكن قط هذه مشكلته ، بل كانت رمزا مريرا في حناياه لما يجري . وفوجيء اصدقائه ذات صباح انه ترك كل شيء في صمت وتوجه الى مطوبس ، قريته في البحيرة . وهناك ارتدى ثياب الفلاحين رافضا - حتى - قراءة الصحف او سماع الاذاعة . وتولى عنه يحيى حقي مهمة تقديم شهادات مرضية الى البيروقراطية ، ولم يكن يعلم انه مريض بالفعل . لم يكن ينام اكثر من ساعة . وذهبت به الاسرة الى طبيب اعصاب في الاسكندرية فاكد الحدس ، بان اعصابه ملتهبة ، ويحتاج الى الراحة النفسية الطويلة . غزته الكتابة والانكفاء على الذات ، والرغبة الحادة في الرحيل من حيث اتى . وجن جنون اصدقائه في القاهرة ، وراحوا يتوسلون اليه العودة ولكنه رفض . اخذ احدهم كتابه «علي محمود طه» وكان قد طبع حديثا في بغداد وقدمه الى مسابقة جائزة الدولة في النقد الادبي . وكتب عنه لويس عوض مقالا حارا بعنوان «رفض الحياة» تحركت على اثره وزارة الثقافة تحركا بطيئا دعائيا . ولكن البيروقراطية كانت قد حجبت عنه مرتبة بحجة تقيبه عن العقل واستنفاده كافة الاجازات المرضية والعرضية والاعتيادية والسنوية .

وأول كل شهر كان يذهب اليه صديقه محمود شعبان الكاتب المسرحي والاذاعي ، ليعطيه مرتبه كاملا من جيبه دون ان يخبره مطلقا بما حدث . وشعر انور بمحبة الآخرين وفائهم النادر ؛ كما لم يشعر بذلك من قبل ، خاصة وان مقال لويس عوض كان مفاجأة حقيقية لمواطنه ، فهما متخاصمان حول ادب نجيب محفوظ وقد تبادلوا معا الفاظا عنيفة على صفحات «الاهرام» و«روز اليوسف» قبل وقت قصير . المهم انه تأثر لما أحيط به من مظاهر الود والاحسان ، وعاد الى القاهرة . ونشر له الناقد رجاء النقاش حديثا طويلا في «الجمهورية» بعنوان «الناقد الصامت يتكلم» لم يتخل فيه عن شجاعته ونفاذ بصيرته . ولكني بمسد أيام - وكنت في منزل لويس عوض - سمعت جرس التليفون يدق ، وكان على الطرف الآخر الناقدان عبد القادر القط ورجاء النقاش معا يقولان لنا : مات انور المعداوي ! انفجر له شريان في المخ ومات في ثوان . لم يكن قد اكمل الخامسة والاربعين . بعدها بشهور كان الرئيس عبد الناصر يوزع في عيد العلم جوائز الدولة ، وتودى على الناقد الفائز انور المعداوي ، ورددت القاعة صدى الصوت ولم يحضر احد (٨٩) .

٨٩ - راجع قصة انور المعداوي تفصيلا في مقدمة كتاب رجاء النقاش «مفحات مجهولة في الادب العربي المعاصر» - الطبعة الاولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ٧٦ - (ص ٢٢ - ٢٧) .

أما رمسيس يونان - رائد الاتجاهات الحديثة في الفن المصري - فقد عاد عام ١٩٥٦ من باريس مطروداً من السلطات الفرنسية ، لأنه رفض - وهو المذيع العربي - إذاعة أبناء معركة السويس من وجهة نظر المعتدين . رفض وعاد الى وطنه بلا عمل . راح يكتب مقالا هنا ومقالا هناك حتى صدر قانون تفسرغ الادباء والفنانين . وحصل رمسيس على منحة التفرغ التي اتجز خلالها اهم إبداعات التجريد المصري المعاصر . ولكنه كل عام كان عليه ان ينتظر شهرا او شهرين او ثلاثة بغير مورد للرزق حتى يجددون له التفرغ او لا يجددون . وكان غريبا انه كلما انتهى التفرغ تظهر على يديه بثور مائة كربة لا تذهب بدواء ، وانما تختفي بمجرد حصوله على التفرغ . وفي ليلة عيد الميلاد عام ١٩٦٦ مات رمسيس يونان ، فجأة وبلا سابق انذار .

هؤلاء مجرد امثلة على نهاية الجيل الذي جاء غياب عبد الناصر المفاجيء والمروع رمزا مكثفا له ، يختتم مرحلة بكاملها في تاريخ الثقافة المصرية ، اذا اخذنا بالمدلول الواسع العميق الشامل لكلمة الثقافة . وليست وفاة المفكر اليساري الدكتور محمد الخفيف ، والفنان فؤاد كامل بعد ذلك - نبوة قلبية مفاجئة - وليست مفاجأة امراض العصر التي تالتت على احمد بهاء الدين ، ولطفي الخولي ، ويوسف ادريس الا استكمالا لهذا المنى . ان احدا من هؤلاء لم يمت او يمرض في حادث او بسبب الشيخوخة . لذلك كان تشابه الحالات وتوقيتها يحمل في طياته ما هو ابعد من الخلل العضوي .

وهو الامر الذي يستوقفنا بالضرورة عند بعض «الحالات النموذجية» فسي الجيل التالي ، بل الاجيال التالية . ولا شك ان نموذج «اسماعيل المهدي» في مقدمتها ، هذا الشاب النابه الاستثنائي في ذكائه واستيعابه منذ كان طالبا يدرس الفلسفة بجامعة القاهرة . ثم اصبح واحدا من ألمع المثقفين اليساريين منذ اواسط الخمسينات ، سواء حين ترجم او حين كتب . كان شجاعا وحساسا وذكيا ومناضلا جسورا . ولكنه سقط في بعض الاخطاء الفكرية عام ١٩٦٤ على صفحات مجلة «الكاتب» ، ثم عاد من هذه الاخطاء بنفس الدرجة من الشجاعة في مشهد لا يغيب من ذاكرة الذين استمعوا الى محاضرة روجيه غارودي في مبنى «الاهرام» (٩٠) . ولكنه خلال هذه الفترة وقع تحت وطأة كابوس في اللحظة متصل الحلقات ، لفرط حساسيته وشكوكه وهواجسه التي سيطرت على منابع الخوف في عقله ووجدانه ، حتى اصبح خياله اسرا لشبح الطاردة . لذلك حين اختفى اسماعيل المهدي فجأة بعد محاضرة غارودي بايام ، كانت الحجة العصبية

---

٩٠ - اسماعيل المهدي هو الذي وجهت اليه رسالتي المفتوحة والمنقلة من اسم المرسل اليه ضمن «اربعة رسائل اماماد سامي البريد» في كتابي «تقائنا بين تم ولا» . ويلاحظ القارئ اني ايضا احدثت اليه هذا الكتاب في الصفحة الاولى .

والعقيلة جاهزة لن يسأل . ولكنهم في الحقيقة نقلوه من المعتقل الرسمي إلى المعتقل الصحي «مستشفى الأمراض العقلية» حتى أجهزوا عليه تماما . وخسرت الثقافة المصرية عقلا كبيرا ، كما خسر النضال المصري طاقة ملتهبية بحب مصر والاشتراكية .

والنموذج الآخر هو الشاعر المسرحي الناقد نجيب سرور ، ذلك الشهاب المتوقد دوما بشاراة الخلق والإبداع والعشق الصوفي للوطن والثورة . فسي عام ١٩٥٩ سافر إلى موسكو - ضمن بعثة من زملائه المعروفين : كرم مطاوع ، وسعد اردش ، وغيرهما ممن تعلموا في إيطاليا وفرنسا - وهناك لم يستطع إلا أن يكون مصريا واشتراكيا ، فدافع عن مصر والاشتراكية دفاعات تناقضت يوما مع مصر وإيادها مع الاتحاد السوفياتي . وبعد خمس سنوات من المد والجزر العنيف عاد نجيب سرور إلى القاهرة ولكن رسميه عند الأجهزة كان مدينا ، فلم تشفع له فتوحاته في الشعر والمسرح والنقد من أن يبدأ حياته الجديدة من نقطة طبيعية . لذلك ، على الصعيد الرسمي ، ظل متخفيا عن زملائه . ولأنه هو الآخر منفرط الحساسية والدكاء ؛ فقد ارتبكت حياته الخاصة والعامة على السواء ، بالرغم من مشاركته الفنية غير المنكورة في «آه يا ليل يا قمر» ، و«ياسمين وبهية» ، وغيرها من الأنشطة الفنية والنقدية . وبدأت حالته العصبية تسوء يوما بعد يوم ، وكان يخفي فجأة لأمد يقصر أو يطول خلف الأسوار العالية ، سواء كانت سجنًا أو مستشفى . وفي كل مرة كان يخرج تعيسا بالغ التماس حتى وصل به المطاف إلى أوصاف المهامي والبارات والشوارع ، تأثبا زائغا للبصر معزق الشكل والمضمون . وعام ١٩٧٣ عرض شاب لا يبلغ الخامسة والعشرين هو الفنان ثروت فخري ، بعض لوحاته في «التيه» القاهرة . كان شابا متمردا على كلية الفنون والاصول الأكاديمية ، متفجرا بالجديد الذي يضي في المروق قبل أن ينتقل إلى أصابع اليد . وكان واعدا غاية الوعد ، وفقرا غاية الفقر لا يحتفل عملا غير الفن والحياة الكفاف . ولكنه ذات يوم اخذ جرعة من سيانور البوتاسيوم ونقذ أنفاسه في دقائق ومات .

وكان زميله شاعر الغامية المصرية احمد عبيدة ما زال داخل السجن فسي قضية الطلاب ، حين أخرج جميع أشعاره وكل ما تحتويه مكتبته وعسب عليها الكيوسمين واشتعلت النيران ، فابتسم للمرة الأخيرة والتي بنفسه بين السنة الجحيم واحترق ومات .

ولا يمكن أن تكون هذه الأمثلة - وهي أمثلة فقط - مجرد مجموعة متلاحقة من مصادفات القضاء والقدر .. فإذا كان القاسم المشترك الاظم بين نهايات الجيل السابق هو «الموت فجأة» - عنوان قصيدة لاحمد مبد المعطي حجازي - وإذا كانت الظاهرة الرمزية عند إبناء الاجيال التالية هي الانتحار والجنون ، فإن القضية التي اتخلت لها عنوانا هو «الموت والميلاد في الثقافة المصرية» تتأكد على الصعيدين العضوي والعصبي ، بعد أن برهن الرحيل المفاجئ والمردوي لجمال عبد الناصر على «النهاية الكاملة» لمصر ، وإذا اعتبرنا موته المباحث في الوقت

نفسه انقلابا يشي بالمخاض الليم لعصر جديد . ولم يكن الانتجار والجنون في صفوف الجيل الجديد الا من البشائر السلبية لولادة العنقاء الجديدة ، فهسي البشائر التي لا يمكن عزلها عن الفراغ الحزبي والسياسي . ولكنها ايضا لا تنفصل عن النشاط الإيجابي لحركات الطلاب والعمال والفلاحين والمثقفين والانتساج الادبي والسينمائي والمرحجي والتشكيلي للشباب .

كان المخاض عسيرا غاية العسر ، فالأرض محتلة لا تزال ، والطبقة الجديدة - القديمة ، تستضيف فئات طفيلية على الانتاج وفئات متخلفة من البرجوازية الريفية ، اي ان تفيرا في بناء السلطة قد وقع بتسلل هذه الشرائع الرجعية الى مؤسسات النظام الدستورية : التنفيذية والتشريعية والحزبية والاعلامية . ان جوهر النظام الناصري لم يصب بسوء ، ولكنه حوصر بحيث يصعب تطويره ويسهل الارتداد عنه . وتمت المواجهة الاولى بين السلطة الجديدة والمثقفين اول عام ١٩٧٢ ، حين تجمع الادباء والفنانون في نقابة الصحفيين ، وأصدروا بياناً يؤيد حركة الطلاب التي بدأت في اواخر عام ١٩٧١ . ولا ريب ان التشكيل الجديد لمجلس النقابة المنتخب في منتصف ذلك العام كان مفاجأة لادوات النظام ، فالوجوه الناصرية - وليست اليسارية ! - هي التي رحبت بالمعركة ، تماما ، كما حدث مرة اخرى عام ١٩٧٥ . ولكن بين التاريخين كان صراع مرير... فبالاضافة الى اعتقال العديد من المثقفين والكتاب والفنانين خلال السنوات الاربع ، تشكلت لأول مرة في التاريخ السياسي الحديث لمصر ما سمي حينذاك «لجنة النظام بالاتحاد الاشتراكي» . وبالرغم من انه خلال العام المروع (اول يناير - كانون الثاني ٧٢ - اول يناير - كانون الثاني ٧٣) كانت حركة المثقفين قد استقطبت الى جانب الانتفاضة الطلابية العمالية الفلاحية ، بعض النقابات المهنية كالمهندسين والمحامين ، فان الكتاب والفنانين هم الذين تمتعوا اكثر من غيرهم ببركات لجنة النظام الشهيرة . ولم يكن بين اعضاء هذه اللجنة - للحقيقة والتاريخ - سوى عضو واحد نظيف من الاتهامات الجنائية والخلقية هو الدكتور كمال ابو المجدد وزير الاعلام حينذاك (١٩٧٥) . أما محمد عثمان اسماعيل ، وأحمد عبد الآخر ، وحامد محمود فقد كان احدهم متهما في ٢٢ قضية اختلاس امام محكمة امسن الدولة ، وكان الآخر متهما في جريمة قتل ، وكان الثالث وكيلاً لحسابات احد الامراء العرب (!) وجميعهم مشبوهون في قضايا الفتن الطائفية التي اشتعلت في عام ١٩٧٢ ، وبعضهم وصف امثال هيكل وتوفيق الحكيم بالشيوعية ، والبعض الآخر نادى علنا بازالة آثار العدوان الناصرية قائلا بالحرف «ولا يغفر للسادات نفسه الا انه قام بحركة التصحيح» ! وكان منطقيا ان يصدر هؤلاء القضاة «حكمهم بإعدام ما يزيد على المائة كاتب وصحفي من الناصريين والماركسيين ، وذلك بفصلهم من اعمالهم وأية اعمال اخرى !» .

كانت ملدحة ، بدأت على اثرها اخطر ظاهرة في تاريخ الثقافة والصحافة المصرية ، وهي ان افواجا من الملح الكتاب والادباء ، راحوا يولون وجوههم شطر

عواصم الوطن العربي او عواصم العالم الغربي . كان هذا هو البديل الوحيد امامهم ، ولا يزال ، بدلا من الصمت او الزيف او الانتحار او الجنون . وهو بديل لا يشكل قدوة ولا دعوة لبقية المثقفين الى الهجرة . ذلك انه بديل معتد ، يفقد المثقف تأثيره داخل الحدود ولا يقيه مزالق التشرد ومرارته خارجها . ولكنه في جميع الاحوال ليس هربا من معركة تفتقر الى الحدود الدنيا من التكافؤ والتندية والضمانات . وهو ايضا ليس هربا من القهر ، لان الغالبية العظمى من اللذين غادروا عاشوا زهرة اعمارهم بين السجون والمعتقلات . وبالرغم من انهم يشكلون بالقطع ظاهرة لها دلالتها ، الا انها ليست الظاهرة الوحيدة ولا الاكبر حجما .. فقد بقيت في مصر الغالبية ، تناضل وتدفع الثمن .

ولم يكن الثمن فحسب هو السجن ، او الاعتقال ، او الفصل من العمل ، فقد اعاد الرئيس السادات جميع الصحفيين والكتاب الى اعمالهم عشية حرب أكتوبر المجيدة . كما ان القضاء في معظم الاحوال كان يفرج عن المتهمين . ولكن اجهزة الامن تمكنت منها شهوة الانتقام ، بحيث لفتت ذات يوم ما سمي بجريمة «سمير تادرس» الصحفي ببدار اخبار اليوم . واضطرت الامور ان يقرأ رئيس الجمهورية «وثيقة» الاتهام امام مجلس الشعب ، ويذكر هذا الكاتب بالاسم . وبعد شهور طويلة من التعذيب امرت النيابة بالافراج عنه - دون محاكمة - لعدم ثبوت الادلة !! الى هذا الحد وصل التلغيق والتضليل وتوريط اعلی مراكز المسؤولية في الدولة .

واقبلت المذبحة الثانية - بعد عودة الصحفيين - بإقالة مجلس تحرير مجلة «الكتاب» واتهام احد اعضاء أسرة تحريرها - صلاح عيسى - بالخيانة العظمى من جانب وزير الثقافة شخصيا (يوسف السباعي) . ومرة اخرى يقبل القاضي طلب المحامي بالمعارضة في حبس المتهم ، ويأمر بالافراج عنه . ولكن «الكتاب» كمنبر افرغت من محتواها الوطني التقدمي ، واعطيت لحاشية الوزير . ثم جاءت التعديلات الصحفية المتوالية لتحكم بسيطرة اليمين الرجعي المتخلف على الصحافة المصرية ذات التقاليد العريقة . وذلك بعد اغلاق مجلة «الطلعة» اليسارية وتغيير قيادة دار «روز اليوسف» عام ١٩٧٧ .

في هذا المناخ كانت قد بدأت الهجمة الفزارية على جمال عبد الناصر وثورة ٢٣ يوليو ، ومشت في شوارع الصحافة المصرية هياكل عظمية تكون نخاعها على مائدة صاحب الجلالة فاروق الاول ملك مصر . ان الجيل الجديد لا يسمح للباشوات القدامى والجدد الذين يحولون ايجابيات المرحلة الناصرية الى سلبيات وسلبياتها الى ايجابيات ، فالقطاع العام والسد العالي ومجانبة التعليم والاصلاح الزراعي ، وتأميم السويس ، وتمصير البنوك الاجنبية ، وتأميم المصالح الرأسمالية والتصنيع الثقيل ؛ هو الذي افقر مصر واجاعها !! تشاركهم في العزف جوقة من الذين اكلوا على موائد كافة العهود ، ولم تمسهم ثورة يوليو ولا عبد الناصر باذى في ارزاقهم او اجسادهم او ارواحهم .

ولكن المفيد - سلبا بطبيعة الحال - هو ان التناقض بين الواجهة الرسمية

للقافة والمضمون الفعلي اخذ في التناقص . ذلك ان الافتتاح على القطاع الخاص في السينما والمسرح والإذاعة والتلفزيون ، كان لا بد ان يؤدي الى هزيمة المسرح القومي وسينما الشباب وأدب الجيل الجديد . . بعد ان تحول القطاع العام - مؤسسات وزارة الثقافة - الى مجرد خزانة تنفق على افلام تذكركنا بالموجة التي صاحبت كاريبهات الحرب العالمية الثانية . وبعد ان اصبح كاتب وطني تقدمي - لا شك فيه - مثل عبد الرحمن الشراوي يكتب « شيئاً كمرحيتيه «النسر الاحمر» ، وبعد ان تحولت راقصة - لا ينكر تاريخها احد - ككتبة كاريوكا الى بورصة في المزاد العلني تباع مصر بأبخس الاثمان لاعدائها المحليين والاجانب . وبعد ان اصبح ممكناً لشويعر مغمور ان يكون عضواً في الوفد المصري بمؤتمر الادباء العرب في الجزائر ، وهناك يقرأ القصيدة - الجريمة ضد عبد الناصر ، فيطرده الجمهور من المنصة ، ويضطر الجزائري المضيف الى الغاء الجلسة !! ثم يجيء اخيراً قانون المجلس الاعلى للصحافة ليمسح الضمانة الديمقراطية للصحفي المصري من نقابته ، ويبرهن تشكيكه وملابسات هذا التشكيل على النوايا المعادية لجوهر الديمقراطية .

في ظل هذا المناخ تمضي الثقافة المصرية نحو نهاية الطريق المسدود ، لانها تشكل ثورة مضادة ، لا على الناصرية وحدها ، بل على اعظم تقاليد الفكر المصري . انها تمضي في ثبات نحو الطريق الموحش الى الاقليمية والفاشية والديموقراطية . انها ثقافة ضد الثقافة ، لانها تمضي في الخط المعاكس للديموقراطية والعلمانية وتحرير الارض والوحدة العربية والاشتراكية . ولذلك لم يعد المثقفون الناصريون والماركسيون في مصر - داخلها وخارجها - مطالبون بالرد على الانتاج الرجعي الفث بانتاج فكري او ادبي او فني تقدمي جيد . وانما هم مطالبون في ظل الاستقطاب العنيف بين الثقافتين ان يعيدوا للثقافة مدلولها الحضاري الشامل ، فهم وحدهم المرشحون تاريخياً لاختراق الحائط المسدود ، بحل التناقض بين الشكل والمضمون في بناء النهضة المصرية ، اي بثورة ثقافية شاملة .

## الفصل الثاني

### الأسس الاجتماعية للثورة الثقافية

(١) الثورة الثقافية ليست حوارا فوقيا مع البناء الفوقي للمجتمع ، ولا هي حوار تحتي مع البنى التحتية فحسب . انها النقطة الحاسمة فسي الصراع الاجتماعي حين تعارض خط التطور مع خط الردة ، بحيث لا تصبح هناك جدوى من الترميم الفكري او الترقيع الاقتصادي . والثورة الثقافية ليست شعارا او إبداعا فرديا خالصا - قصة قصيرة ، رواية ، مسرحية ، قصيدة - وانما هي فعل ثوري يستهدف تغيير الروح الاجتماعية بتغيير جذورها الاجتماعية . واذا كانت «الثورة» في تعريفها العلمي : هي انتقال السلطة من احدى الطبقات الى طبقة اخرى ، او من تحالف طبقي الى تحالف آخر ، واذا كانت «الثقافة» تعني في التحليل النهائي : مجموعة الانعكاسات الفكرية للقاعدة الاقتصادية في البناء الاجتماعي ، فان «الثورة الثقافية» ليست بأية حال حاصل جمع الثورة والثقافة . وقد كان لينين هو اول من استخدم هذا التعبير في التراث الماركسي . وكان يقصد بشكل عام ردم الهوة بين المضمون الروحي للثورة والواقع الروحي للشعب ، حتى لا تحدث فجوة بين الطليعة الثورية من ناحية والقواعد الشعبية من ناحية اخرى ، وحتى لا يحدث تعارض بين علاقات الانتاج الجديدة والقيم الاجتماعية للجماهير . وكان يستهدف بشكل خاص الظروف المتميزة للمجتمع السوفياتي ،

بتعدد قوميته ولفاته واصالة تقاليده ومبلغ تخلفه ، ودور الكوادر الحزبية في تعميق الآداب والفنون ، ومحو الأمية ، وغرس القيم الجديدة (٩١) .  
والذي يعنيها هنا هو الجانب « العام » من دعوة لينين ، لاننا في التطبيق سوف نواجه ظروفا مغايرة تميز المسار التاريخي لمجتمعنا ، وتحفل بالظواهر الخاصة بنا دون غيرنا . وفي المقابل لا بد لنا من امتحان الدعوات الاخرى التي رفعت لافتات الثورة الثقافية ، سواء في وطننا العربي او في العالم الخارجي . ولعل من المؤسف ان يقتصر تعبير الثورة الثقافية بما جرى في الصين الشعبية قرب نهاية الستينات . ذلك انه بالإضافة الى الطابع « العالمي » لما حدث خلال هذه الفترة ، وبالمئات عام ١٩٦٨ ، فان جوهر الوقائع الصينية هو ان الزعيم ماوتسي تونغ قاد حركة من وراء ظهر الحزب ضد خصومه السياسيين ، مستعيناً بالشوارع غير المنظم ، وبالأجيال الشابة من طلاب وعمال على نحو خاص . وليس المهم هنا هو تقييم حركة ماو او محاسبة خصومه . وانما المهم تبيان هوية ما حدث بقربه او بعده عن المعنى « العام » للثورة الثقافية . كانت شعارات الحركة هي « اتهام » بعض القيادات الحزبية بالنزعة البرجوازية والبيروقراطية . وكانت وسائل الحركة هي « اعلان » هذا الاتهام في كل مكان بتعليق منشورات الادانة و« مواجهة » المسؤولين المعنيين مباشرة ، ودون حرص على الرسميات والمراكز والترتيب والتاريخ . وكانت الاهداف الفكرية والفنية للحركة هي بتر الماضي وإزالة التراث ، سواء كان كونفوشيوس ، او بتهوفن ، او شكسبير ، او رقص الباليه ، باعتبارها الدماء الروحية للردة البرجوازية (٩٢) .

ولا يهمنا مرة اخرى مقدمات ونتائج ما حدث . ولكن المهم فعلا هو ان هذا الذي حدث لا علاقة له بردم الهوة التي اشار اليها لينين بين المضمون الروحي للثورة والواقع الروحي للشعب ، وبين علاقات الانتاج والقيم الاجتماعية . وانما اراد ماو - الرمز الاعلى للشرعية - ان يتجاوز المؤسسة الام للشرعية ، وهي الحزب ، بضربها من خارج صفوفه ، مستغلا : روح العصر المتمثلة في حركة الشباب العالمية ، والاعطاء الموضوعية التي يشكل هو شخصا - بعبادة الفرد - احد اسبابها ، والنزعة الفوضوية الجاهزة دائما لدى الشارع غير المنظم . وكانت الحصيلة الختامية ، بالإضافة الى الانتصار الشخصي لماو وضربه الخصوم ، هي « امتصاص » الثورة الثقافية الممكنة في الصين . اي ان ما قام به - بالضبط - هو تقيض لافتة « الثورة الثقافية » التي رفعها عاليا ، باختزاله روح الانسان في

٩١ - لينين ، فلاديمير لينين ، في الثقافة والثورة الثقافية ، الترجمة العربية - دار التقدم -

موسكو ١٩٦٧ - (ص ١٤٦) .

٩٢ - اسمين ، جان ، الثورة الثقافية الصينية ، ترجمة ذوقان تروتوت ، الهيئة المصرية

للعامة للتكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ - (ص ٢٠٥ - ٢٢٤) .



الكتاب الاحمر ، ونفيه التراث والحضارة والتاريخ خارج الوعي البشري للمواطن الصيني .



ماذا حدث في العالم ، في تلك الآونة ، شرقا وغربا ؟ كان مجتمع الاستهلاك والحرب الفيتنامية والثورة التكنولوجية ، العناصر الرئيسية في حركات الغضب التي ألت بالشباب الاوروبي والاميركي - وخصوصا طلبة الجامعات - قبيل الانفجار الشامل عام ١٩٦٨ ، وخصوصا في فرنسا . ولقد كانت البداية دائما سواء في السوربون ، او في تورنتو ، او في أمستردام ، او في ملبورن ، او في روما ، او في بروكسيل ، او في أكسفورد وكمبريدج ولنثن هي التناقض بين برامج التعليم وعقليات الاساتذة من جانب ، والطلاب من جانب آخر (٩٣) . وكان واضحا منذ البداية أيضا ، ان جوهر المشكلة ليس مجرد صراع أجيال ، يمكن متابعته على مدى التاريخ الانساني . وإنما بدا الامر في تطوره الحثيث نوعا جديدا وخصا وبالف الاستثناء من «صراع الاجيال» (٩٤) . ذلك ان منجزات الانسان في الربع قبل الاخير من هذا القرن ، في العلوم الطبيعية والاجتماعية على السواء قد انتقلت به من حيث الزمان والمكان الى مرحلة كيفية جديدة تماما تتجاوز ثمرات القرون الماضية مجتمعة . هكذا رفض الشباب الفرنسي روح الاستهلاك على حساب الشعوب المتخلفة ، كما رفضوا روح الحرب لحساب الاحتكارات ، ورفضوا كذلك العبودية الجديدة للآلة بمعناها الفلسفي لا بمعناها التكنولوجي ، رفضوا القولية والمعار المسبق والقيمة السائدة (٩٥) . ولأن الغالبية العظمى من شباب الجامعات الغربية ينتمون الى شرائح البرجوازية المختلفة ، فقد اتخذ تمردهم مسار الحلم الطوباوي الى العنف الفردي ، من مرحلة البيتلز والبيتنس والهيبيز الى مرحلة المافيا ، ومن شعارات المسيح والجنس والمخدرات

---

93 — Nicole De Maupeou - Aboud: Ouverture du Ghutto Etudiant, éditions anthropos, Paris 1974, p 57 - 162.

94 — J. Sauvageot, A. Geismar, D. Cohn - Bendit, J. - Duteuil: La REVOLTE ETUDIANT, Les animateurs Parlent, éditions du Seuil , Paris 1968, Page 9, 39, 60.

95 — Gascar, Pierre: Quartier Latin, La Mémoire, La Table ronde, Paris 1973, Page 113.

الى لافتات غيفارا وتروتسكي وهوشي منه «٩٦» . كانوا ضد «الجامعة» وخارج «الحزب» اي انهم اتخذوا وقتهم في مواجهة «المؤسسة» . انهم النموذج التاريخي لمعنى «الثورة في الهواء» بلا نظرية ثورية ولا تنظيم ثوري . انهم رادار مطلق الحساسية ، اكتفوا بتسجيل ذبذبات روح العصر الجديد ، وحذروا من الدمار القادم على انقراض التعارض بين هذه الروح وهياكل المجتمع الرئيسية . وكان من اليسر اجهاض ثورتهم الثقافية الرائدة ، لان جنيتها لم يكتمل سياسيا وتنظيما وفكريا ، ولان جيله السري لم تنقطع صلته بالرحم البرجوازي رغم الاقماط اليسارية الزاعقة ، ولانه تربى في بيت من زجاج ، فلم يتنفس هواء الحركة الاجتماعية بمعرق رغم ضجيج الاضرابات والمظاهرات والمصادمات الدامية احيانا .

ولم ينج الشرق الاشتراكي من تظاهرة العصر ، فقد عرفت جامعات بوخارست وبلغراد وبراغ اعداء طلابية كبيرة .. ولكن النموذج اللافت بينها كانت احداث تشيكوسلوفاكيا التي انتهت بالتدخل المسلح لقوات حلف وارسو . ولم يكن الاستهلاك ، ولا فيتنام ، بطبيعة الحال ، من بين العوامل التي دفعت الشباب الى التمرد ، وانما كانت الروح العالمية التي دبت في اوصال عصر ما بعد الحرب الثانية - وعمودها الفقري ثورة المواصلات التي عدلت جوهريا في قوتين الزمان والمكان - قد انعكست على النموذج الستاليني في الحياة الاشتراكية ، والحين العارم الى «الأزدهار» الغربي ، والطموح الملتهب الى طريق خاص مستقل عن «مشروع» المجتمع السوفياتي . وقد شجعت المرحلة الخروشوفية بمقررات المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي ، ومظاهر التقارب بين الشرق والغرب ، على ان تضع القيادات الستالينية القديمة في بلدان شرق أوروبا في مأزق حرج . كما ان هذه القيادات في واقعا الموضوعي كانت قد انفصلت عن تطورات العالم من حولها انفصالا عميقا واليما حتى انفصلت معظم احزاب هذه البلدان عن جماهيرها انفصالا خطيرا . ولا شك انه قد نغلت من هذه الثغرة الواسعة عناصر وافكار مضادة للاشتراكية تحت راية الديمقراطية ، وعناصر وافكار شوفينية تحت راية القومية ، وعناصر وافكار تخريبية - بعضها صهيوني الاتجاه - تحت راية الطريق الخاص والابداع المستقل . ولكن هذه العناصر والافكار جميعها ، لم تكن تستدعي اسوا الحلول على الاطلاق ، وهو التدخل المسلح ، فاذا كان هو الحل الوحيد ، فان ذلك يعني ادانة مباشرة لقوة النظام الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تداعت للدرجة التي يمكن لبعض العناصر الوالية للغرب - ان وجدت - ان تهددها . كما ان ذلك يعني ايضا سلامة الجوهر الذي بنيت على اساسه «الثورة الثقافية» التي ضلت طريقها ، فزلزلت اركان المجتمع ، ولكنها لم

## تردم الهوة بين الروح الجديدة والجلود العميقة الغور (٩٧) .



هكذا اخفقت «ثورات» الصين وأوروبا شرقا وغربا ، رغم تباین اهداف الوسائل هنا وهناك ، ولكنها تركت «مؤشرا» لا يخطئ الحساب في المستقبل .. لقد سجلت على الأقل أن هناك تفرقات عميقة في لوحة العصر ؛ لا بد أن تنعكس بهذه الدرجة أو تلك على اقطار العالم باختلاف نظمته الاجتماعية . سجلت الحاجة الى ضرورة «الاسراع» في عملية التغيير حتى لا تقع «الكوارث الطبيعية» من الجمود .

ولقد شهد الوطن العربي بعض الدعوات وبعض الخطوات لإشغال ثورات ثقافية (٩٨) . تميزت في مصر (٩٩) ولبنان ، بأن الطلاب هم عمودها الفقري . وإن اختلفت هوية التجربة ونتائجها بين مصر ولبنان .. ففي بيروت مجتمع استهلاكي يتمثل اقتصاده في قطاع الخدمات . لذلك فإن حركة الطلاب اللبنانيين تقترب حيناً من جوهر حركات التمرد الغربية . ولكن لبنان أحد بلدان العالم «الثالث» المتخلف وجزء من الوطن العربي ، لذلك أيضا تبتعد حركة طلابه عن الغرب (١٠٠) . وفي ليبيا ارتفعت شعارات «الثورة الثقافية» (١٠١) . ولا ريب أن بلدا كليبيا في

---

٩٧ - أحب أن أشير هنا الى ان موافقتي على أهمية تحليل الفكر الفرنسي روجيه غارودي في كتابه «الحقيقة كلها» حول ايار ٦٨ في فرنسا ، إلا ان منطلقاته الليبرالية الحضر في تحليل «ربيع براغ» لم تكن في المستوى ذاته من الأهمية لأنه فرح بالمظاهر الخارجية ولم يتوغل قط داخل الظاهرة. ٩٨ - للتعرف على جوهر هذه الدعوات يرجع ، بالنسبة للجوائز ، كتاب «من صفيصة الاستعمار الى الثورة الثقافية ٦٢ : ٧٢» لأحمد طالب الإبراهيمي في الفرنسية والعربية (إدريس النشر) وبالنسبة لليمن الجنوبية كتاب «مناقشات حول الثقافة اليمنية» لمدة مثقفين يمينيين - ١٩٧٥ « وحول القضية نفسها في الواقع العربي كتاب «موضوعات من الثقافة والثورة» لمرويس السيد جاسم ١٩٧٢ ، وفي مصر كتاب «الثقافة والثورة» لمحمود أمين العالم ١٩٧٢ ، وبالنسبة للعالم الثالث كتاب «حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث» للطبيب تيزيني (إدريس النشر غير مطبوع) .

٩٩ - راجع في هذا الصدد كتاب «الحركة الوطنية الديمقراطية الجديدة في مصر» لمجموعة من الناشطين المصريين - الطبعة الأولى - دار ابن خلدون - بيروت - (إدريس النشر غير مطبوع) . ١٠٠ - راجع تفصيلا هذه النقطة في كتاب «الرافضون - الحركة الطلابية في لبنان» امداد مركز ٢١ للأبحاث والدراسات - الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧١ . ١٠١ - بلامه ، محمد مصطفى ، الثورة الثقافية العربية - الطبعة الأولى - منشورات مؤسسة ناصر للثقافة ، طرابلس ليبيا ١٩٧٢ ، ملحق من ص ١٢٩ الى ص ٢٩٢ .

امس الحاجة الى ثورة ثقافية حقيقية إبتح لها المناخ المناسب في تقديري برحيل النظام الملكي ولاء القواعد الأجنبية .. اي ان ارادتها تحررت من اسوا الاغلال . ولا يبقى واردا للتحرر الكامل سوى الافلات من قيود النفس التي تراكمت فسي اغوار الذات على مدى قرون من الاضطهاد الاستعماري والقهو العشائري والتراث البدوي . ان عصرة ليبييا وتقدمها الاجتماعي يحتاجان اولا الى تأصيل الحضارة الحديثة واتبناق عصر التنوير . وربما كانت «المقاومة الفلسطينية» هي الصيغة العربية الاقرب الى الاكتمال للثورة الثقافية المنشودة .. فالمواطن الفلسطيني المستلب على كافة الاصعدة يردم اغترابه على مختلف المستويات ، بالدم . وثورته تتخذ شكلا خارجيا هو استرداد الارض ، ولكن جوهرها الداخلي هو استعادة النفس . وفي كل قطرة دم ينزفها شهيد فلسطيني تدق نبضة في القلب الفلسطيني الاكبر . ومصرع فسان كنفاني ووائل زميتر وباسل كبيسي ومحمود الهمشري وكمال ناصر له دلالة اكبر من الشهادة في سبيل فلسطين ، انهم عنوان الثورة الثقافية بلا مجاز او تشبيه . هنا اتحدت الوسائل بالغايات في محاولة تاريخية على الصعيد العربي لردم الهوة السحيقة بين الانسان والهدف .



وفي مصر يبدو المشهد الاجتماعي بعد اكثر من ربع قرن على قيام ثورة يوليو ، هكذا :

✱ البنية التحتية للمجتمع لا زالت منذ عام ١٩٦٢ مؤلفة من نسيج اقتصادي محوره «القطاع العام» و«الاصلاح الزراعي» بأشكاله المختلفة الى جانب القطاع الخاص والزراعة الرأسمالية . ولا شك ان القطاع العام والاصلاح الزراعي خلقا علاقات اجتماعية جديدة اتاحت لها مشاركة العمال في الربح والادارة ومشاركة الفلاحين في التعاونيات الزراعية والدخول في عصر الصناعة الثقيلة كالسند العالي ومجمع الحديد والصلب وكهربية الريف ان تثمر - على مدى جيل - قيمة اجتماعية جديدة . ولكن الذي لا شك فيه ايضا ان القطاع العام لم يستطع قط ان يتحول الى ارضية مادية تشكل مرحلة الانتقال نحو الاشتراكية ، ويرجع ذلك اساسا الى نشأة «الطبقة الجديدة» - لنقل انها البرجوازية الوارثة - لامتيازات الرأسمالية القديمة - وهي طبقة كبار المديرين والفنيين . هؤلاء كوتوا مع الزمن شريحة طبقية متميزة عن طريق الهيمنة البيروقراطية وخلق المبادرات وغيباب الرقابة ، بحيث اصبحوا رأسماليين من نوع جديد راسماله «الوظيفة» السريعة والعلمية ، اصبحوا هم الاصحاب الفعليين للمصنع او الشركة او المشروع دون مغامرة الرأسماليين القدامى بأموالهم في السوق او في البورصة . وكان لا بد لهذه الطبقة ، ما دام هذا هو أسلوبها في الادارة ، ان تتبنى افكارا وايدولوجيات محورها العداء للاشتراكية .. التي نفترض انها الهدف النهائي الذي يسعى

المجتمع - بواسطتهم - الوصول اليه . وكان لا بد لهذه الطبقة ان تتشابك مصالحها مع القطاع الخاص ، وعلى وجه التحديد وجهه التجاري ، وبصورة اكثر خصوصية عناصره الوصلية الطفيلية على الانتاج من السماسرة وكلاء الشركات الاجنبية . وهكذا تم تطويق القطاع العام من داخله ومن خارجه على السواء بحيث بات حاضره محفوفاً بالمخاطر ومستقبله مهبطاً في الصميم . لقد اصبح النسيج الاجتماعي «السيد» في البلاد هو البرجوازية بكافة صفاتها المتوارثة والجديدة . والاصلاح الزراعي في الريف المصري ، سواء كان في طريق الملكية او التعاون او الاراضي المستصلحة ، لم يكن تغييراً جذرياً في أي وقت ، ذلك ان تحديد الملكية على مراحل ، والحد الاقصى الراهن لها ، وتشكيل الجمعيات التعاونية ، كلها حددت سلفاً علاقة الاجير بالارض على نحو سمح بتطور متر للراسماليبة الزراعية . لقد مات الاقطاع ونمت علاقات اجتماعية جديدة ، ولكن البرجوازية الريفية ورثت امتيازاته القديمة في التشريع والتنفيذ بحيث باتت تشكل جناحاً طبقياً قوياً يؤازر اجنحة المدينة الصناعية والتجارية والمالية (١٠٢)

وهكذا اصبح هناك «شرح بارز» (١٠٣) في البناء الاجتماعي جوهره التناقض الحاد بين الشكل والمضمون في البنية التحتية للمجتمع المصري : الشكل هو هياكل الانتاج المؤتم ، ومجموعة التشريعات والقوانين ، والمضمون هو السيادة الفعلية للبرجوازية وما يستتبع ذلك من تحاللات على التشريع وخرق للقانون وتسلل الى المواقع التشريعية والتنفيذية ، وتبرير ذلك كله بأفكار وايدولوجيات وسيطرة على اجهزة الاعلام المباشرة وغير المباشرة كالصحف والاذاعة والتلفزيون والمسرح والسينما .

١٠٤ البنية الفوقية للمجتمع ما زالت تعتمد على فكرة التنظيم السياسي الواحد الجامع المانع ، برغم تعدد الطبقات وتعارض مصالحها (١٠٤) . . وهو التنظيم البعيد من جوهر «الجبهة الوطنية» القائمة على الاتحاد الحر للمناصب المستقلة . وهو ايضا التنظيم البعيد من حماية المكتسبات الايجابية لثورة يوليو ، لانه لا يعبر عن التأثير في السلطة والفعالية الاجتماعية عن مصالح الطبقات التي

---

١٠٢ - وهو الامر الذي يسر لانتقال ١٤ مايو ١٩٧١ قاعدة صالحة لبناء ما اسماه بالانفتاح الاقتصادي . يحلل هذا الانفتاح تحليلاً راديكالياً الدكتور غزاد عرسى في كتابه «هذه الانفتاح الاقتصادي» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٦ . وراجع ايضا للكتاب العراقي جاسم المعني «الانفتاح الاقتصادي حسان الراسمالية الريفة» - مطبعة الادب - بغداد ١٩٧٦ .

١٠٣ - كانت هذه «الفكرة» هي محور الفيلم السينمائي المهم «القاهرة ٦٨» الذي كتب قصته لطفي الخولي واخرجه صلاح ابو سيف .

١٠٤ - ورغم تعدد المنابر ١٩٧٥ وتعدد الاحزاب ١٩٧٦ فقد صدر القانون الذي «استغنى» عليه الشعب بعد انتفاضة يناير ١٩٧٧ وصانته مجلس الشعب في منتصف العام نفسه ، وهو يمنع عمليا التكوين الحر للاحزاب ويفرض السيادة للحزب الحاكم .

استفادت من قرارات يوليو ٦٢ ، وغيرها من الإجراءات الوطنية التقدمية . وهو ايضا التنظيم البيروقراطي الذي يشكل في خطوطه العامة وتفصيله الدقيقة احدى قنوات السلطة التنفيذية . ان هذا التنظيم الذي جسّد البديل - لدى الثورة - للديموقراطية الليبرالية ، لم يجسد في اية مرحلة من مراحل تاريخه طموحات الديموقراطية الشعبية ، وهو الوعاء الذي صبت فيه وصبت منه ، مختلف الافكار المشوهة عن الاشتراكية ، ومختلف النظريات المعادية للديموقراطية ، ومختلف القيم الشوقية . انه يعكس بغير شك التناقض الفاجع في البنية التحتية بين الشكل الاجتماعي والمضمون السلطوي للبرجوازية ، يعكسه في تناقض افدح بين حتمية الجبهة الوطنية بتعدد روافدها المستقلة تنظيميا وفكريا ، وامتنافس التحالف بين أفراد - مهما بلغ عددهم الملايين - فهم يخدمون موضوعا ، حتى اذا كان بينهم عمال وفلاحون ومثقفون ثوريون ، مصالح الطبقة السائدة لسي المجتمع .

ان المضمون الاقتصادي للبناء الاجتماعي في مصر ، وجد نظيره السياسي المطابق لاهدافه في الاتحاد الاشتراكي حتى عام ١٩٧٧ ، ثم في «قانون الاحزاب» الجديد الذي صدر في هذا العام نفسه حيث يمنع في صلب مواد الاساسية تكوين اي حزب يعبر عن طبقة او فئة اجتماعية .

كما ان اجراءات ثورة يوليو الاقتصادية اثمرت تحولات اجتماعية عميقة ، فانها ايضا غيرت من مسار الثقافة المصرية تغييرات جوهرية . ولا يمل المرء تكرار القول ان مجانية التعليم في كافة المراحل حتى الجامعة والمعاهد العليا كان اخطر القرارات الثورية في هذا الصدد . وكذلك قرارات تنظيم الصحافة . وقانون التفرغ للادباء والفنانين ، وتأسيس وزارة الثقافة بفروعها المختلفة فسي حقول الادب والفن والمسرح والسينما والنشر وغيرها . وقد اثمرت هذه الاجراءات الوطنية التقدمية في الميدان الثقافي ملايين الخريجين وطلاب الجامعات . كما اثمرت اجيالا متواصلة في الاداب والفنون ، واتاحت لابداعهم فرصة النمو والازدهار . واتاحت لشعبنا تذوق أعمال ما كان من الممكن انتاجها في ظل العهود الماضية .

ولكن ذلك كله - وهو من مفاخر الثورة بغير جدال - لم يبلغ النسبة الفاجعة للاميين المتعلمين ، ولا برامج التعليم واساليب التربية الرجعية في المدارس والجامعات ، ولا سطوة الافكار المعادية للتقدم في اجهزة الاعلام . وكانت النتيجة الحتمية لذلك ، هي تمهق أكثر تقاليد الفكر المصري ايجابية كالعلمنة والديموقراطية ، وحلت مكانها أكثر تقاليد هذا الفكر سلبية وفجاجة وسطحية . . حتى اصبح منظر الطالبات اللواتي يرتدين «الطرحة» ، والشباب المهروس بتحضير الارواح وغيرها من الغيبيات ، والتظاهر المشير ضد مشروع متقدم لقانون الاحوال الشخصية ، والترنم بآيات المجتمع البدائي والعصر الذهبي للخرافات ، اصبح هذا المنظر الغريب على مصر والنشاز في تاريخها الفكري

والاجتماعي ، شيئاً مألوفاً ومرغوباً في السبعينات من هذا القرن ، اي بعد مضي اكثر من قرن ونصف على بداية « النهضة » . فاذا اضفنا النفقات الإقليمية والنعرات الطائفية وقيم الانحلال والتفكك الاجتماعي ، لاصبح المشهد « فاجحة » حقيقياً وكاملة الأركان بغير زيادة ولا نقصان . انه التناقض بين المقدمات والنتائج ، بين الشكل والمضمون في الثقافة المصرية ، في الروح المصرية ، وما بين المقدمات والنتائج بامتد « السياق » الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ليشكل العناصر الموضوعية لهذا التدهور : فالتناقض في البنية التحتية الاقتصادية ، والتناقض في البنية الفوقية السياسية ، يقودان بالحث الى التناقض الثالث : بين المضمون الروحي للثورة والواقع الروحي للشعب ، بين الطليعة الثورية والقواعد الشعبية ، بين علاقات الإنتاج والقيم الاجتماعية .

هذه المجموعة من التناقضات المركبة هي التي صاغت « الهوة » الراهنة والفجوة الواسعة بين حاضر مصر ومستقبلها . ولذلك كان المطلوب هو « ثورة ثقافية » شاملة بالمعنى الذي اوردته لينين ، مضافاً اليه في التطبيق الحي الخلاق ظروفنا الموضوعية الخاصة : ثورة تحل التناقض الاقتصادي والسياسي والايديولوجي ، فتردم الهوة الفائرة فاهاً كالنتين ، وتحافظ على مكتسبات ثورة يوليو بتجاوزها . لانه لا مكان للمراوحة « مطلق سر » في تاريخ الشعوب .

(٢) حين يقال : « المطلوب » ثورة ثقافية في مصر ، ينبغي ان نستبعد من المخاطر - على الفور - فكرتين خاطئتين : الأولى هي تصور هذه الثورة وكأنها فقرة في برنامج احد الاحزاب المطلوب تطبيقها ، والثانية هي تصور هذه الثورة كطموح نظري او حلم لم يعرف طريقه الى ارض الواقع بعد . الفكرتان خاطئتان لان الثورة الثقافية تلي - من ناحية - حاجة ملحة في باطن المجتمع ، وتميد التوازن الى معادلة بلغت من الخلل حدا يهدد حاضر الوطن ومستقبله على السواء . اي ان الثورة « المطلوبة » من عمق اعماق الواقع الشامل للارض والانسان والحضارة ، وهي - من ناحية اخرى - ليست أمنية تجريدية معزولة عن ممارسات العمل السياسي والاجتماعي في مصر . ان مجموعة المبادرات الشعبية التي شقت طريقها في الصخر غداة الهزيمة في ٦٧ الى حرب اكتوبر ٧٣ ثم ما وقع بين يناير ١٩٧٥ ويناير ١٩٧٧ حيث كادت الانتفاضة الشعبية تبلغ ذروتها ، تشكل في مضمونها الحي الارهاص الواقعي للثورة الثقافية . ومعنى ذلك انه في اللحظة التي ولدت الحاجة الى هذه الثورة ، ولدت ايضا المعالم الرئيسية لجنيها الذي حملت به بطن مصر عشر سنوات كيفة مركزة . و« المطلوب » اذن هو الاستعداد النشيط لاستقبال المولود القادم ، والاسهام بأقصى درجات اليقظة في تيسير عملية ولادته ، والحيلولة بأخطر ما نملك من وسائل دون اجهاض الأم العظيمة التي أثمرته .

ولا بد في البداية من التعرف العميق على الواقع الخام ، وطبيعة الحاجة الملحة التي ينبض بها حتى نستطيع تصور الولادة القادمة ، واحتمالات العمر

واليسر في حالة وقوعها ، واحتمالات الاجهاض ايضا . وفي البداية كذلك لا بد من الاشارة الى ان الثورة الثقافية في مصر ، لا تستهدف تغييرا للبناء الفوقي وحده ، وانما هي تضع نصب عينها ذلك التشابك المعقد بين القمة العلوية للهرم الاجتماعي «الثقافة» والقاعدة المادية «الانتاج» . اي انها في حقيقة الامر تزدوج بين تفسير علاقات الانتاج والقيم الاجتماعية على السواء . كيف ذلك ؟

ان المشهد الاجتماعي المصري يبدو من الخارج بالغ الاتساق ، فهو صورة كلاسيكية للمجتمع الراسخ حضاريا الى عمق سبعة آلاف سنة (من الفراعنة الى اليونان والرومان ، الى المسيحية والاسلام ، والعروبسة ، الى العصور الحديثة) يتميز بحكم موقعه الجغرافي بنوع قديم ومستمر ، من المركزية الصارمة التي هيا لها وادي النيل ونظام الري ، محاطا على الضفتين بصحراء شاسعة تفري بالفزو والغزو المضاد ، يتوسطها الشريط الاخضر الضيق الخصب معا ، وينتهي عند البحر الابيض المتوسط ليصبح قدر مصر ان تكون همزة الوصل بين قارات ثلاث، ويتخذ هذا الاتصال مغزى تاريخيا بشريان قناة السويس الذي يوحسد - عبر البحر الاحمر - الغرب بالشرق في مصير عربي مشترك .

يبدو المشهد هكذا ، من الخارج ومن فوق السطح ، بالغ الاتساق ، كما تبدو اهرامات الجيزة لعيني سائح من بعيد ، من نافذة طائرة مثلا . ولكن الحقيقة - على الصعيد الحضاري - هي ان الالف السنين من تراكم الازمنة قد اورثت في الغلب اهم اكداسا هائلة من العادات والتقاليد والمعتقدات التي تقف في خط مضاد لروح العصر الحديث . ولعل السلوك اليومي للفلاح المصري السدي يشكل الغالبية الساحقة لسكان وادي النيل ، ينتمي الى اغوار سحيقة في جوف التاريخ ، بحيث انه يستطيع تطويع المستحدثات العصرية لعقليته البدائية وليس العكس . ومن هنا يظهر لنا تحت الميكروسكوب (الشرح) الاول فيما يسمى - خطأ - بالوجدان المصري ، وهو التناقض المروع بين الاقلية النادرة التسمي تستجيب لمنجزات الحضارة الحديثة وتتفاعل معها - بدرجات متفاوتة - والاكثرية التي تستنمى لخرافات عصور الظلام . والحقيقة ايضا ان هذه الالف من السنين لا تشكل (استمرارا) حضاريا ، لان فترات الانقطاع التاريخي قد جزاها على نحو يكاد يجعل منها وحدات منفصلة على ذاتها ، بحيث يبطل القول الرومانتيكسي الساذج : ان الانسان المصري المعاصر بجسد امتدادا عضويا للانسان القديم ، وهو القول الذي توالدت عنه مختلف الدومات الشوفينية (١٠٥) .

ومن ناحية اخرى ، فان المركزية الثابتة على مدى السنين قد اثمرت حقا قيام (الدولة) في مصر منذ امد بعيد ، وهو دليل «التمدن» و«النظام» ، ولكنها ايضا كرسست القهر والبيروقراطية جنبا الى جنب .. ان ظهور مؤسسة المؤسسات منذ

---

١٠٥ - تراجع هذه النقطة تفصيلا لنالي شكري في كتابه «عروبة مصر وامتحان التاريخ» دار

المودة - بيروت ١٩٧٢ (ص ١٢٢ - ١٥٠) .



فجر التاريخ المصري هو تعبير مزدوج الدلالة على تقدم العقل المصري والعبودية الاجتماعية في وقت واحد . كذلك الشريط الاخضر الضيق البالغ الضيق والذي وصفه هيرودوت بأنه «هبة النيل» ، فان خصوبته التي تنفث بها الاشعار لا تقل اهمية في التحليل عن «الفقر» الذي صاحبها في توزيع غلة الارض المحدودة . اما القدر الجغرافي الذي يدعو البعض الى التباهي ، فانه جعل مصر قبلة انظار الغزاة على مر التاريخ ، فهمة الوصل بين القارات الثلاث ليست ورودة جميلة فحسب ، وانما هي شوكة ايضا ربما ادمت شبكات الاستغلال العالمية الواسعة في ظل الامبراطوريات القديمة او الحديثة ، ولكنها ادمت ايضا وفي المقام الاول ، سكان هذه الجوهرة المتلاثة بين النيل والبحرين الابيض والاحمر . واخيرا ، فالصحارى الممتدة شرقا وغربا والتي يمكن ان تكون - وكانت يوما - جسرا بين عروبة افريقيا وعروبة آسيا ، كادت في اكثر الاحيان ان تكون سياجا غير مرئية اوحت للكثيرين بعزلة من القوقمة (التي تصل احيانا الى نقيض الغاية التاريخية كحرب مصر وليبيا في تموز ١٩٧٧) .

والنتيجة ؟ هي ما دعوانه مرارا بالتخلف الحضاري المروع والتقاليد غير الديمقراطية في اسلوب الحكم (١٠٦) . وقد انعكس التخلف والديكتاتورية على التكوين الاجتماعي للمصريين بمختلف طبقاتهم ، حتى ان «الثقافة» في اغلب المهود كانت طموحا وحلما وانعكاسا لتأثيرات وقتية واستشرافات خارجية اكثر منها انعكاسا موضوعيا امينا للواقع الذي يشن من هول المسافة الدائمة التي تفصل بينه وبين مستوى العصور التالية . ويخطئ المؤرخون - لذلك - خطأ فادحا حين يتخلدون - مثلا - من بعض الاعمال الفنية وثائق وشواهد على حقائق المجتمع المصري ، فالارجح ان الدراسات الميدانية للعادات والتقاليد والقيم والاعراف والافكار والسلوك لمختلف الفئات والشرائح والطبقات ، هي اقرب الوسائل الى الدقة والتشخيص (١٠٧) .

ولعله من ابرز مظاهر التخلف تلك النسبة البشعة والمتزايدة لعدد الاميين في مصر . . فبالرغم من برامج محو الامية التي اتفقت صياغتها مختلف النظم والعهود، واستمسك لها المراكز العلمية «كما هو الحال في قرية سرس الليان النموذجية» ، فان الحال ما زالت كما هي عليه ، بل ان الكثافة السكانية التي تهدد بالانفجار الحقيقي تمنح الامية بعدا خطرا اشارت اليه سيمون دي بوفوار ذات مرة حين وصفت كل طفل جديد بأنه «كم عيشي يضاف الى الوجود» . وانتشار الامية

---

١٠٦ - يعني التأكيد هنا على ان هاتين الظاهرتين قد لبغلتا حيزا واسعا في انتاجي الفكر منذ كتابي الاول عن «سلامة موسى وازمة الضمير العربي» الذي صدرت طبعته الاولى عام ١٩٦٢ الى احداث ما كتبت ، وخصوصا «مذكرات ثقافة محضر» عام ١٩٧٠ و«التراث والثورة» عام ١٩٧٣ .

١٠٧ - احب ان اشير هنا ببالح التقدير الى مؤلفات الباحث الاجتماعي المصري الدكتور سيد مريس واهمها بالنسبة لهذه النقطة «من ملاح المجتمع المصري المعاصر» ١٩٦٥ و«الغلو في التراث الثقافي المصري» ١٩٦٦ و«علماء العلميين» ١٩٧٣ .

الساحق يتيح لاجهزة الاعلام البصرية السمعية فرصة الانتشار الساحق ايضا ، الامر الذي يرمخ «قيم ومبادئ النظام» دائما في وعي الامة ، او بمعنى أدق هو يسهم في تفتيت هذا الوعي تماما ، ومن هنا كانت الامة قضية سياسية لا حضارية فحسب ، ذلك ان الهبوط المدمر لمستوى الوعي يؤدي حتما الى القناعة الابدية بما هو قائم ، والاستسلام غير المشروط لما هو مقرر . لذلك تدخل الامة من اوسع الابواب الى صلب قضية الديمقراطية وقضية العدل الاجتماعي . ان عدد الفلاحين المصريين وحدهم يبلغ حوالي ٢٥ مليوناً من اصل عدد السكان الذي يبلغ حوالي ٣٧ مليوناً ، وتسويد الامة بينهم هو تسويد لقيم الدكتاتورية والظلم الاجتماعي . وهنا يبدأ التراث الشعبي الطويل العمر في امداد الجهل وشحن غيبة الوعي ، بالمأثورات الوجدانية الجاهزة التي تبرر «الصبر» على الحال و«الرضا» به ، وأحيانا «الفرح» لما يمكن الحصول عليه من مكافآت في العالم الآخر . وليس معنى ذلك ان امة الفلاحين المصريين قد اغلقت أفواههم بالأفقال الحديدية ، فقد ثاروا مرارا ضد الغزاة والاقطاعيين ، ولكن تمرداتهم جميعها اتسمت بالتلقائية والانقطاع . والتلقائية هي وليدة الوصول الى حد مشاركة الموت دون اسعافات اولية ، فالصرخة حينئذ لا تمثل وعيا ، وانما تجسد غريزة . والانقطاع يجسد الخوف والاكتفاء بما هو موقت سواء كان عقابا او رشوة (١٠٨) .

ومن أبرز مظاهر التخلف ايضا ذلك الفصام الجماعي بين «استهلاك» منجزات الحضارة المصرية و«الرفض» الشعوري او اللاشعوري لمجموعة القيم والافكار المصرية . هذا الفصام يشعل الامة والمتعلم والمثقف على السواء ، بحيث باتت معدلات التطور الروحي للشعب من البطء ، للدرجة التي تهدد معها تطور الإنتاج . ان التصنيع الخفيف والثقيل ، والعلوم الطبيعية ، والتحديث الآلي في الزراعة ، كل ذلك يخلق - في ظل القطاع العام والإصلاح الزراعي - نوعا جديدا من العلاقات الاجتماعية سواء بين أدوات الإنتاج والأيدي العاملة والقوى الذهنية للتكنوقراط ، او بين القوى العاملة يدويا وذهنيا . كما ان هذه العلاقات الجديدة التي اشتملت بالضرورة على أسس جديدة للتعامل بين الفلاح والإصلاح والأرض ، وبين الفلاح والدولة ، وبين الفلاح والفلاح ، كان لا بد ان تثير في خاتمة المطاف مجموعة جديدة من قيم التفكير ، وانفعالات الوجدان ، وتعايير السلوك . ولكن الحقيقة الصارخة بالالام ، هي ان الفجوة بين التطور المادي في مصر - قبل وبعد ثورة يوليو ٥٢ - والتطور الروحي للشعب ، تبلغ من الاتساع حدا مخيفا . واذا

---

١٠٨ - يمكن متابعة الجدول البياني لهذه الفكرة كما صاغتها الرواية المصرية مثلا ، من خلال «زينب» لمحمد حسين هيكل ١٩١٤ و«يوميات نائب في الأرياف» لتوفيق الحكيم ١٩٢٤ و«الأرض» لممد الرحمن الشرفاوي ١٩٥٤ و«الحرام» ليوسف إدريس ١٩٥٩ و«أيام الإنسان السبعة» لممد الحكيم قاسم ١٩٦٩ و«هذا ما يحدث الآن في مصر» لمحمد يوسف القعيد ١٩٧٧ ثم البحث النقدي الهام «الروائي والأرض» لممد الحسن طه بدر .

كان البعض يرهو - بالحق - لأن فلاحى مصر وعمالها وطلبة جامعاتها قد تعاملوا مع الأسلحة المتطورة في حرب أكتوبر ٧٣ تعاملًا أنجز انتصارات الإسم الأولى ، فإن هذه الحقيقة الرائعة والجديرة بالتخليد لا تنفي الظاهرة بل تؤكد. أن بيئة الحرب - الجيش - بهدفها المحدد وهو التحرير ، وتدريباتها المصورة على مناق الآلة الحديثة ، وأسلوبها المصري في التفكير العسكري هي التي أنجزت «الاستثناء» وبقيت القاعدة الراسخة سارية في التفكير السياسى - مثلاً - الذي يتحمل أساساً وزر الأخطاء التي وقعت أثناء وبعد القتال . ومع ذلك ، فلم تكن الملائكة والرسول والأنبياء هم الذين يقاتلون - كما أعلن ذلك شيخ الجامع الأزهر - وإنما كان البشر وقد خلوا إلى حد كبير - لأسباب اضطرابية - من مرض الفصام الجماعى . وهو المرض الذي يفصلنا عن الأسرة الإنسانية الصائمه للحضارة ويحرمانا شرف وحق المشاركة في بناء العصر ، لاسترخائنا في غيبوبة الاستهلاك الحضاري (أن جاز التعبير عن استعمال الطائرة والسيارة والثلاجة والتليفزيون ... الخ) ، وابتعاد مخيلتنا من حلم الانتاج الحضاري (بالقبول غير المشروط لفكر العصر) .

ولقد ترتب على هذا الفصام الخطير - الذي يدفع استاذاً جامعياً إلى تدريس أحد العلوم الطبيعية في العمل صباحاً ، ويذهب إلى غرفة مظلمة لتحضير الأرواح مساءً - أن تولد عنه نوع خطير من أنواع انقسام الشخصية، هو ما يمكن تسميته بازدواجية الفكر والسلوك . أننا هنا نطرق باب الأخلاق التي يصر المجتمع المصري - ظاهرياً - على التمسك بالبابها ، والحقيقة هي أنه من أكثر المجتمعات بعداً عنها بأي مقياس من هذه الزاوية .. فالتفكير يدور في حلقة مغلقة على ذاتها كالدائرة ، وكذلك السلوك ، بلا تماس حقيقي أو تفاعل بين الدائرتين المغلقتين . ومن هنا كانت مختلف الأمراض الخلقية المنغسية لا تخرج في جلودها المتشعبة عن حدود الأزواجية بين الفكر والسلوك ، بين الوجه والقناع . وهكذا فالإنسان المصري عموماً لا يساوم العصر فقط ، ولا هو يساوم الموروث الشعبى فقط . وإنما هو يساوم نفسه أولاً وأخيراً . ولربما كانت نسبة الجرائم في مصر قليلة بالنسبة لغيرها من دول العالم ، ولكن الجرائم التي لا تصل أبواب المخفر ، والتي لا تقع عليها عيننا شرطى ، والتي يمكن إدراجها تحت عنوان الأزواجية ، ترتفع نسبتها إلى درجات مذهلة ، عمودها الفقري هو الكذب على النفس وعلى الآخرين . ومن الطبيعى أن تختلف دواعي هذا الانقسام بين الطبقات العالية والطبقات الفقيرة ، بين المثقفين وأنصاف المتعلمين والأمينين ، بين الريف والمدينة ، ولكن اختلاف الأسباب لا ينفي الظاهرة الشاملة للمجتمع . وهى الظاهرة التي انتمت «الشخصية الفهلوية» على صعيد السلوك ، و«التحشيش» على صعيد العادات ، و«عبادة الموتى» على صعيد القيم .

ويتجسد هذا الفصام في تلك الهوة الشائنة بين القرية والمدينة المصرية ، وكان الوطن أمثناً ، وكان العرق جنسان ، وكان المجتمع شعبان . أن المجتمع المصري في جوهره مجتمع طبقي كلاسيكي يخلو تقريباً من التنوعات العشائرية والطائفية والعنصرية ، ولكن المسافة بين الريف والمدينة في مصر تغطي على هذا

الجوهر بأكثر السحب سوادا ، بحيث يهتز هذا الجوهر - غير الساكن ابدا - اهتزازات عشوائية وطائفية وعنصرية في بعض الاحيان . ان احتقار العميل اليدوي ، وارتفاع شأن العمل الذهني ، واحتقار المرأة وارتفاع شأن الرجل ، واحتقار الفرد وارتفاع شأن الاسرة البطورية ، واحتقار العمل الحر وارتفاع شأن الميري وتروابه (العمل في الحكومة) ، واحتقار العقل وارتفاع شأن الفيب ، واحتقار «الاهالي» وارتفاع شأن «السلطة» ... كلها من القيم «العامة» في مصر، ولكنها من القيم «الخاصة» التي يتميز بها الريف المصري عن المدينة ... بحيث اصبح الفلاح «منبوذا» اما ابن المدينة فهو السوبرمان . ان طبقة الملاكية بين القرية والمدينة المصريتين تكاد تشكل ظاهرة متكاملة ، فالى جانب تقسيم العمل ، هناك الانقسام الحضاري المروع ... فبالرغم من المصالح المشتركة بين اغنياء الريف واغنياء المدينة ، وبين اجراء القرية وعمال المدينة ، الا ان المدينة ككل تمارس قهرا اجتماعيا وحضاريا ضد الريف . فهو صاحب الايدي الرخيصة والمادة الخام وهو السوق الذي تصدر اليه المنتجات المصنعة ، وهو ايضا الحقل الواسع الاطراف الذي يستمع الى الترانزستور ، وقد اصبح ميسورا ان يطلقه الفلاح في عنق البقرة وهي تشق بالمحراث قلب الارض ، فالمدينة تصدر ايضا بضاعتها الاعلامية وثقافتها ليظل الريف في اطارها منضبعا لا يحيد .

ولعله من مظاهر التخلف البارزة على جبين مصر ؛ ذلك التهرؤ التنظيمي في العمل السياسي . وبالرغم من انه يمكن القول ان العرش والاستعمار والافطاع والبرجوازية ؛ كانت لها جميعا تنظيماتها السياسية ، بينما عانت الطبقة العاملة الالهال لاقامة حزبا ، الا ان ظاهرة التهرؤ التنظيمي يشمل احزاب مختلف الطبقات على الاطلاق . ويمكن القول ايضا - في المقابل - ان اجهزة «البوليس السياسي» في مختلف عصور مصر الحديثة كانت تمثل «اقوى حزب منظم» . اما التنظيمات الجماهيرية سواء كانت نقابات او احزاب او اتحادات ، وسواء كانت للأقليات او للأغلبية ، وسواء كانت علنية او سرية ، فانها كانت بعيدة - لهذه الدرجة او تلك - عن معنى الحزب البرجوازي او الثوري . كان الانقطاع دائما من سماتها الاساسية، كما كانت الفوضى سمة اخرى . ان «الاحرار الدستوريين» و«السعديين» كانوا يمثلون حكومات الاقلية في نواد للصفوة . اما حزب الوفد - اكبر احزاب الاغلبية - فكان شارعا اكثر منه حزبا ، شارعا معلقا بسعبد زغلول ومن بعده النحاس وقبلهما الليبرالية السياسية . اما «مصر الفتاة» و«الاخوان المسلمون» فاولهما تنظيم صغير ، ولاتيهما كبير ، ولكنهما معا بسلا جماهير خارج النطاق التنظيمي ، وفي ظل اكثر فترات الديمقراطية تفجرا قبل ٢٣ يوليو اي في ظل انتخابات عام ٥٠ هـ الشهيرة لم يفر الاخوان بمقعد واحد في البرلمان . انها تشكيلات شبه عسكرية اقرب لان تكون ارهابية اكثر منها تنظيمات بل احزاب سياسية . وبعد ثورة يوليو حاول عبد الناصر المستحيلات الاربعة : هيئة التحرير - الاتحاد القومي - الاتحاد الاشتراكي - التنظيم الطليعي - لبنيني حزبا ، دون جدوى .

ما هو السبب ؟ ليس القهر وحده ؛ فالاحزاب التي كانت في السلطة لم تنج من التهرؤ . وإذا تحدثنا عن التنظيمات الشيوعية فهي مأساة كاملة رغم البطولات والتضحيات الجسورة ، ورغم الدور الفكري الرائد الذي قامت به في تاريخ الثقافة العربية ، ولكنها ايضا رغم امتلاكها لنظرية كاملة في التنظيم الثوري ظلت على الدوام اشتائنا متناثرة . هل هو التخلف ؟ ربما، ولكنها احد مظاهره البارزة فقط ، فهناك دول اخرى - كالهند - استطاعت رغم التخلف ان تؤصل فكرة التنظيم في تربتها تاصيلًا عميقًا . هناك امريكا اللاتينية وافريقيا - الحزب الفيني مثلا - الكثير من أقطار الوطن العربي مشرقا ومغربا .

لا شك ان للتخلف نصيبا موفورا في نشأة هذه الظاهرة الغريبة، ولكنه بمفرده لا يفسر شيئا ، لانها ظاهرة بالغة التعقيد ، فالقول مثلا ان عشرين عاما من ثورة يوليو قد اخلت الساحة السياسية من الاحزاب ، قول مردود بالتجربة البرتغالية المشهودة ، حيث ان خمسين عاما من القهر لم تحل دون النشاط الحزبي تحت الارض ، حتى انها ظهرت في اوفر عافية غداة سقوط الديوقراطية .

على اية حال ، فان التخلف الحضاري لبلد يزهو بعض بنيه بالمجد الحضاري التليد هو المقولة الاولى ، في ثورة مصر الثقافية : انها ليست حوارا فوقيا مع مجموعة الافكار المتداولة على المسرح السياسي لمصر المعاصرة ، كما انها ليست تغييرا تحتيا للبنية الاقتصادية والتكوين الاجتماعي ، وانما هي حل المعادلة الصعبة بين القمة العلوية للهرم وقاعدته المادية . . . فالاقتصار على الحوار الفوقي يزيد الازمة اشتعالا ، ذلك ان تأليف وترجمة وإبداع مئات الالوف من الكتب قد يسع نهم ٥ بالمئة من سكان مصر ، ولكنه بالتأكيد لن يمس وجدان ٩٥ بالمئة يحيا ٧٥ بالمئة منهم في ظلمة الخرافة ، وال ١٥ بالمئة الباقون تراودهم الفؤاية . بل ان هذا الكم الهائل من «الثقافة» سوف يصل بالتناقض الاليم الى غايته القصوى حين تصبح «المكتبة في الرؤوس» ديكورا لكوخ مهجور او لمقبرة نائية . كذلك فان الاتجاه الى التصنيع والتحديث الالي وحده سوف يجعل من الكوخ ماكينة ضخمة ومن المقبرة جهازا الكترونيا بالغ الرقي، وكلاهما خال من الانسان - الانسان، فيمسيان قصرا مسكونا بالاشباح .

اما المقولة الثانية فهي الديوقراطية، بمعنى ادق انعدام التقاليد الديوقراطية . والتقاليد الديوقراطية اشمل من مسألة الديوقراطية السياسية وابعد غورا في تلافيف الكيان الاجتماعي : فالديوقراطية الراسية هي التي تتصل بنظام الحكم ومؤسساته وتشريعاته ، وادواته التنفيذية ، والديوقراطية الأفقية هي التي تتصل بالوازين والرؤى السائدة على برامج التعليم ونظام الاسرة ، وعلاقات الإنتاج، وعلاقات الاستهلاك . الديوقراطية الاولى تختص بالعلاقة بين المواطن والدولة ، والديوقراطية الاخرى تختص بالعلاقة بين المواطنين وبعضهم البعض . ولعله من المفارقات الداعية الى التأمل ان حزب الاغلبية الشعبية قبل ثورة يوليو لم يحكم طيلة ربع قرن او يزيد اكثر من اربع سنوات ونصف في ظل ما سمي حينئذ

بالنظام الليبرالي. ومن المفارقات أيضا ان النظام الجديد لم يتوصل قط الى صيغة ديمقراطية صحيحة تتسق مع مضمون اجراءاته الوطنية ، بل ارتفعت لافئسات الاشتراكية والاشتراكيين في غياهب السجون . وبعد رحيل عبد الناصر واعلاء شعار «سيادة القانون» اصبح المقصود هو سيادة القوانين المعادية للقانون .. الديموقراطي !! وهكذا ، فمئذ دستور ١٩٢٣ حتى الان - اكثر من نصف قرن - في تاريخنا الحديث ، لم يحصل المواط المصري على الديموقراطية بأي مسن معانيها ، باستثناءات نادرة . ومن جراء هذا الوضع المشين للديموقراطية المصرية - رغم الشهداء والكتابات - ترسخت اعتقادات ومثل ، وشاعت افكار وانفعالات، وعادات ومشاعر عمادي جوهر التقدم وتحطم عنق النهضة .

ومن السخف السؤال التقليدي عن الدجاجة والبيضة ايها اسبق : التخلف ام الدكتاتورية ؟ فالحق ان التعبيرين كلاهما يختزلان ملايين التفاصيل الصغيرة التي تتشابك فيما بينها على نحو مكثف وعميق الأبعاد ، بحيث يصعب السؤال الاهم عن هوية الثورة الثقافية المصرية : ماذا تكون والى اين تسير ، وماذا تحقق؟

(٣) حين تجلت مظاهر الاحتجاج والسخط على هزيمة ٦٧ في بداية العام التالي ، فوجيء بها معظم المراقبين ، سواء من ناحية الكم او النوع او الشعارات المطروحة . كانت غالبية الحشود من العمال والطلاب . وكانوا بالذات من بين عمال المصانع الحربية وطلاب الجامعات ، وقد تبلورت الهتافات - على وجهه التقريب - حول شعار الديموقراطية . وكان مصدر المفاجأة هو انه منذ عام ١٩٥٤ لم تعرف «العواصم» المصرية اي نوع من المظاهرات المضادة للحكم .. لقد عرفت هذه العواصم مظاهرات التأييد المطلق والنسبي ايام السويس عام ١٩٥٦ ، وايام الوحدة عام ١٩٥٨ ، واثناء زيارة خروشوف ١٩٦٤ ، ولكنها لم تعرف الاضرابات والاعتصامات الكبيرة الحجم والصريحة في مناوأة اسلوب الحكم منذ ازمة مارس (آذار) ١٩٥٤ . وكان التحليل الجاهز لدى المراقبين ؛ هو ان هزيمة حزيران بلفت من الضخامة والمفاجأة هذا الحد الذي انعكس في تحركات العمال والطلاب منذ فبراير (شباط) ١٩٦٨ . ولكنهم - مع ذلك - ظلوا مشدوهين بعمالين هما: ان مصر قد خلت رسميا من المنظمات السياسية والاحزاب طيلة تلك الفترة ، وان ايدولوجية النظام هي الفكر السائد على اجهزة الاعلام الواسعة الانتشار ، واذن فمن اين جاءت «الاجيال الجديدة» بأفكارها وقدراتها التنظيمية المباشرة التي تتجاوز كونها مجرد رد فعل للهزيمة ؟

لرد على هذا السؤال لا بد من القول ان مصر لم تغل يوما من الافكار التي تختلف الى هذه الدرجة او تلك ؛ مع ايدولوجية السلطة السائدة . وربما كان ذلك امرا طبيعيا في اي مجتمع طبقي تتعارض فيه المصالح الاجتماعية ، بسبل وتباين وجهات النظر أحيانا حول المسألة الوطنية .. فبالرغم من اية قيود تفرضها السلطة القائمة على بقية ايدولوجيات المختلفة معها ، لا بد وأن الطبقات والشرائح والفئات الاجتماعية تبحث لنفسها أولا عن ثغرات في جدار النظام القائم

(سواء في مؤسساته السياسية او اجهزته الاعلامية او تشريعاته) ، وفي الوقت نفسه تحت لنفسها ثانيا قناتها السرية ونصف السرية والعلمية ، ايا كسان الثمن الذي يمكن ان تدفمه في البحث عن الثغرات او في نحت القوات .

وهكذا ، فان إرهابات الثورة الثقافية في مصر ، والتي بدأت رسميا فداة الهزيمة - اي في بداية عام ١٩٦٨ - لم تولد في فراغ . لقد كانت هناك على الاقل اربعة تيارات فكرية رئيسية تملأ خياشيم الرثة المصرية ثقافيا وسياسيا : اولها الاتجاه الديني الذي تجسده تنظيميا جماعات الاخوان المسلمين ، والشباب المسلمين ، وشباب محمد وغيرها من التسميات الجديدة على مصر ؛ كحزب التحرير الاسلامي وما سمي بمدنل بجماعة «التكفير والهجرة» ، والاتجاه الثاني هو اليسار الماركسي ؛ وتجسده المنظمات الشيوعية قبل ان تحلل نفسها ، والمنظمات الجديدة التي ولدت بعد هذا الحل . والاتجاه الثالث - وقد يسمى بالانكسرية الصامتة - هو التيار الليبرالي ، وهو يتجسد في شخصيات وكتابات اكثر مما يتمثل في تنظيمات واحزاب . والاتجاه الرابع - وقد يدعى بالانكسرية السائقة - هو التيار اليوليوي الذي يفكر من خلال المنجزات المادية لثورة يوليو، ومن خلال ميكروفونات الاذاعة ، وقد تطور جزء لا يستهان به من هذا التيار بعد رحيل عبد الناصر بحيث اصبح من الممكن تسميته بالتيار الناصري الذي يصوغ مقولاته الايديولوجية من مجموعة القيم والافكار الرئيسية لجمال عبد الناصر .

ولا بد من التاكيد على ان هذه الاتجاهات - باستثناء الاخر - كانت قائمة قبل الثورة ، ولا بد من التاكيد ايضا ان هذه الاتجاهات ، كتيارات فكرية ، قد غزت معظم الطبقات الاجتماعية قبل وبعد الثورة ، ولا بد من التاكيد اخيرا ان نسيج البرجوازية الصغيرة هو امراض الانسجة الطبقة في المجتمع المصري ، وبالتالي فهي الخامة الرئيسية التي دارت من حولها ونبتت من صلبها احيانا ، وعملت في صفوفها اغلب الاتجاهات الفكرية المتصارعة . وينبغي ان نتوقف طويلا عند هذه الظاهرة ، فلا يمكن القول مثلا ان المناخ الاجتماعي الذي ترعرع فيه الفكر الاشتراكي هو الطبقة العاملة المصرية ، ولا يمكن القول ايضا : ان الفكر الديني قد ازدهر في صفوف الفلاحين ، ولا يمكن القول كذلك : ان الفكر الليبرالي قد اقتصر على البرجوازية المتوسطة ، ولا يمكن القول اخيرا : ان الفكر الناصري لم يتجاوز مفعوله ابناء واحفاد الضباط الاحرار والمديرين والفنيين الجدد الذين تعاونوا مع الثورة . لقد دخل الفكر الديني صفوف الطبقة العاملة ، وكذلك الفكر الناصري والفكر الاشتراكي ، كما دخل الفكر الماركسي صفوف البرجوازية ، وكذلك الفكر الليبرالي ، والفكر الناصري . ولكن الحقل الاجتماعي الرئيسي لتطور هذه الاتجاهات وغربلتها وبلورتها - ولا اقول نشأتها وظهورها - كان البرجوازية الصغيرة بفئاتها المختلفة اختلافات دقيقة ، والمتداخلة فيما بينها على نحو غاية في التشابك والتعقيد .

ولا بد من الاعتراف المردوج ، بفضل البرجوازية الصغيرة على نشاطها الفكري المتقدم من ناحية ، وبانعكاس قيمها الداخلية الدفينة على مختلف التيارات الفكرية

من ناحية أخرى ، فالبصمة الأساسية التي تكاد تكون قاسما مشتركا اعظم بين هذه التيارات هي بصمة البرجوازية الصغيرة .. وهي الشريحة الطبقة التي طال حول تخصيصها الجدل في صفوف الماركسيين المصريين زما ، هل هي المرحلة الدنيا للبرجوازية ام هي طبقة كاملة السمات النوعية والخاصة . وربما كان مصدر الجدل هو الاقتصاد على «عينة» دون غيرها من العينات ، او محاصرة العينة النموذجية الشاملة الصفات في اطار ضيق من حركة الزمن تكاد تبلغ درجة السكون . ذلك اننا لو اعتبرنا البرجوازية الصغيرة - بشكل عام - هي مجموعات الفلاحين الصغار والحرفيين ، والكادر الغالب من دولة الموظفين خاصة مسن اصحاب المؤهلات المتوسطة والجمهرة الواسعة من التجار - خاصة القطاعسي (المفرق) - والمتجول ، ونصف الجملة ، والنسبة العاليسة من اصحاب الورش الصغيرة والمهنيين .. فانا حينئذ سوف نضع ايدينا على «طبقة» لها حدودها الاجتماعية بالرغم من تعدد اجنحتها واختلاف منابعها ، فانها تصب ، اخيرا - في مجرى بالغ الاتساق والاستقامة الكلاسيكية : انها الطبقة التي تملك ، ولكن ملكيتها - اسلوبا وحجما في دورة الانتاج - لا تفضي بها مطلقا الى صفوف البرجوازية المتوسطة ، كما انها ايضا الطبقة التي تخشى خشية الموت السقوط في «حضيض» الطبقة العاملة . انها تتمسك حتى النهاية بتراث الملكية الفردية ، ولكنها في صراع طبقي ضار مع الطبقات الاعلى ، ولذلك تتضمن احيانا كثيرة مع الذين تخشى السقوط بينهم .

انها ليست «مرحلة طبقية» اذن تأتي في «بر السلم» البرجوازي ، كما قد يكون شأنها في بلدان أخرى ، وانما هي طبقة عريضة متميزة جدورها الرئيسية في الريف المصري ، وبعضها يمتد الى ما يسمى بالاحياء الشعبية في المدن الصغيرة منها والكبيرة . ولانها طبقة بالغة الاتساع والعمق والفنسي البشري ، كانت ولا تزال هدفا ووسيلة ، منبعا ومصبيا لغالبية تيارات الفكر المصري المعاصر . ولان مجراها متعدد الروافد والاصول ، فانها خصبة بطمي النيل المترسب منذ آلاف السنين ، وهرضة لتيارات الريح الطارئة من كل صوب . موجاتها متلاحقة وماؤها بين المد والجزر . انها طبقة حقا ، ولكنها نموذج كلاسيكي للدلبذة والتروء . لا تدفعها مصالحها الاقتصادية الشاملة فحسب ، بل تتجاوزها الطموحات الجزئية لغاياتها المتباينة الاسلوب والكتابة في الانتاج ، تجارها وزراعا وموظفوها وحرفيوها وطلابها . ولان «الريف» هو جذرها و«الحي الشعبي» هو جلعها ، و«دولة الموظفين» هي سيقانها . فان التخلف والبيروقراطية والدكتاتورية - هذه القوالات الثلاث الرئيسية في الثورة الثقافية المصرية - هي ابرز العناصر «الخاصة» في تكوينها المصري .

بعد هذا الايضاح لمصدر الجدل في صفوف الماركسيين المصريين حول هويتها - بالاحرى درجتها - الطبقة ارى ضرورة قصوى في استكمال هذا المعنى من زاوية أخرى هو اتجاه التطور ... اذ كان من الممكن ان يكون المستقبل المنظور لهذه الطبقة هو الاضمحلال التدريجي بسقوط اجنحة رئيسية منها في «حضيض»



الطبقة العاملة بموجب قوانين اقتصادية موضوعية أهمها الزاحمة على «السوق» بينها وبين الشرائح البرجوازية الأخرى ، والتقدم التكنولوجي الذي لا يتيح لها احراز قصب السبق ، وانما يتيح ذلك لرؤوس الاموال المتوسطة والكبيرة . كما ياتبها التآكل التدريجي ايضا بمقدرة بعض شرائحها - خصوصا التجارية والعقارية - من بلوغ اسوار البرجوازية المتوسطة . اي انها بين اكثريتها التي كان يمكن ان تهبط ، واقليتها التي كان يمكن ان تصعد ، يتحدد مصيرها المحتمل في الانكماش والاستقبل - ان جاز التعبير .

لولا ان الاجراءات الاقتصادية والاجتماعية لثورة يوليو قد انعطفت بهذا المسار النظري للبرجوازية المصرية الصغيرة ؛ انعطافا حاسما هيا لها - بالاصلاح الزراعي، والتأمينات ، ومجانية التعليم في كل المراحل ، والتعيين الجبري لخريجي الجامعات ، والاعتداد شبه المطلق على البيروقراطية - ان نمت «الطبقة» افقيا وراسيا حتى اصبحت «القاعدة الاجتماعية» للنظام ... فلقد تضاعف عدد الفلاحين الصغار ، والموظفين ذوي الدخل المحدود ، والمهنيين الباحثين عن «العمل الحر» ، والحرفيين غير القادرين على استخدام المكينات الكبيرة والتجار غير القادرين على الاستيراد والتصدير . وقبل ان نستطرد لا بد من التوقف لحظة تؤكد فيها على :

يد ان هذا الحجم «المصري» - تقريبا - للبرجوازية الصغيرة لا يعني تلقائيا - كقاعدة اجتماعية للنظام - ان السلطة السياسية تمثلها وحدها ، فالحق ان سلطة ثورة يوليو قد تضر محتواها الاجتماعي اكثر من مرة ، واذا كانت الغالبية من الضباط الاحرار تنتمي في اصولها الطبقية الى البرجوازية الصغيرة ، فان هذه الغالبية لم تجسد طموحات هذا الاصل الطبقي وحده من اليوم الاول ومرة واحدة ، بل هي عبرت موضوعيا - باجراءاتها وقراراتها وشعاراتها واساليبها - عدة تعبيرات في مراحل مختلفة ، كانت البرجوازية الصغيرة خلالها تستفيد الى جانب هذه او تلك من الطبقات الأخرى ، ولكنها دائما كانت «جماهير السلطة السياسية» .

يد ان هذا الحجم «المصري» للبرجوازية الصغيرة لا يعني مطلقا «انفرادها» بالمجتمع ... فكما انها لم تنفرد بالسلطة ، لم تكن وحيدة ايوبها في الشارع المصري . انها صاحبة الصوت الاملى ، ولكنها ليست الصوت الوحيد . وكما ان علاقتها بالسلطة لم تكن علاقة التمثيل الطبقي المتجانس والمستمر ، بسل كانت السلطة «تضغط بها» على بقية القوى الاجتماعية ، فان علاقتها بالطبقات الأخرى ظلت في تحالف وتخاصم مستمر حسب موقعها هي من التطور الاقتصادي . ولكن الطبقات الأخرى لم تكن تراوح مكانها ، فالطبقة العاملة - مثلا - ازدادت عددا وكثافة ووعيا وحدائة ، والبرجوازية المتوسطة لم تفقد الامسل بل راحت كالحرباء تتشكل وتتلون حسب الظروف الجديدة حتى استطاعت في خاتمة المطاف ان تحسم مصراع السلطة وتحدد اختيارها الاقتصادي في طريق التطور

الراسمالي التقليدي بالرغم من القطاع العام والإصلاح الزراعي ، مما يشكل تهديدا  
أكيدا لاستقرار البرجوازية الصغيرة في المدى القريب .

\* ان ما استطاعت البرجوازية المصرية الصغيرة ان تنجزه طيلة عشرين عاما  
هو تأجيل الاستقطاب الطبقي الحاد الذي كان ممكنا عشية ثورة يوليو ، وذلك  
باضمحلالها المفترض آنذاك سواء بالقفز الاستثنائي الى مصاف البرجوازية  
المتوسطة او بسقوطها اليأس في مصاف البروليتاريا (وربما كانت اعمال نجيب  
محفوظ من «القاهرة الجديدة» الى «خان الخليلي» الى «زقاق المدق» الى «الثلاثية»  
من القرائن الفنية على صحة هذا الفرض الفاجع) . . ولكن مفاجأة يوليو ٥٢  
الحقيقية هي امتناع هذا الفرض النظري الواقعي عن التطبيق . . وقد تسبب هذا  
الاستبعاد المفاجئ للاستقطاب الطبقي ان «ملأت» البرجوازية الصغيرة الشاشة  
الاجتماعية والسياسية والفكرية لمصر عقدين من الزمان ، لم يكف خلالها الصراع  
الطبقي ؛ ولكنه تميز غالبا بالتطور «الاجتماعي» البطيء .



نتيجة هذا الخط البياني الاولي هي ان الحجم الاكبر والأعرض من «المثقفين»  
ولد وعاش ونما وترعرع في كنف البرجوازية الصغيرة . لا شك ان المثقفين ليسوا  
«طبقة» واحدة سواء بالانتماء الاجتماعي او بالالتزام الايديولوجي ، فكل الطبقات  
تنتج مثقفين ، وكل المثقفين يعبرون عن طبقات . ولكن الملاحظة الجوهرية على  
«المثقفين» المصريين هي ان كتلتهم الرئيسية تنتمي طبقياً الى أجنحة البرجوازية  
الصغيرة المختلفة سواء كانوا طلابا في الجامعات ، او كانوا من المهنيين والكتاب  
والصحفيين والفنانين . وهو ليس انتماء بالذكري - ففعل الذكري الاولي تمتد  
الى بيئة العامل الصناعي او الاجير الزراعي - وانما هو انتماء بالحياة الراهنة ،  
وتطور التكوين ، والنظرة الى الاشياء ، واسلوب الانتاج - بدويا كان او ذهنيا -  
ومجموعة الضوابط والمعايير والقيم التي تتحكم في الفكر والسلوك . وهنسا  
- بالضبط - يعبر بنا ان نحدد الخطوط العريضة التي نقلتها البرجوازية  
المصرية الصغيرة الى ابنائها وبناتها ؛ قبل ان نرصد العائد من هؤلاء اليها، والمردود  
منهم للمجتمع ككل :

\* لقد نقلت اليهم اولا التخلف . وهو هذه المرة ليس «الامية» الابجدية ،  
وانما هو الامية الحضارية التي تشد قطاعا عريضا من المثقفين نحو التراث باكثر  
معانيه سلفية وجمودا او العكس ، ونحو «الغرب» باكثر معانيه قشرية وسطحية .  
والعنصر المنهجي في كلا الرؤيتين هو «رد الفعل» وليس التفاعل . كذلك ، فان  
الامية الحضارية هي التي تتوقف بقطاع عريض من مثقفينا عند التجريد - اي  
المعادلة النظرية - او عند التجزيء اي التفاصيل الوصفية الصغيرة المنعزلة عن  
بعضها البعض . والعنصر المنهجي في كلا الرؤيتين هو «غياب السياق» - او  
البعد التاريخي - بين المقدمات والنتائج . ان البرجوازية الصغيرة باصولها

الرغبة والحرفية هي التي عكست تحنها الاول - الامية الابدئية - عندما تسامت به الى المستوى «الثقافي» ، فاصبح امية حضارية .

✦ ان هذه الطبقة التي عاشت حياتها قريبة «رضا» السلطة المركزية سواء في دولة الموظفين البيروقراطية او في ارض الباشا الاقطاعي ، ومن بصدده الجمعيات التعاونية ، هذه الطبقة التي تخشى وتمقت «الافندي» الذي كان صرافا ومعاوننا للزراعة يملك القدرة على حجز المحصول سدادا لثمن السماد واليدور ، هي نفسها التي تطمح - وتحقق الطموح - لان يصبح ابنائها «الافندية» اصحاب نفوذ وأحذية للسلطة في وقت واحد . ان حذاء السلطان هو الذي يضرب على اية حال ، ويمس نعله مباشرة رؤوس الآخرين . ويبدو لي احباتا كثيرة - انطلاقا من هذه النقطة - ان المثقفين المصريين قد «نبغوا» في «الكلام» اكثر من «الفعل» بسبب هذا الهاجس التاريخي ، وان غالبيتهم الساحقة تنبعت عن «التنظيم الحزبي» لهذا السبب ايضا ، وان معظمهم يرجو الا يصطدم مع السلطان ، وان يتوافق معه لهذا السبب كذلك . والقلة النادرة التي «تستشهد» في سبيل ما تمتد ، والائل من القليل الذي «ينظم» حزبا للدفاع من العقيدة - فضلا عن الاستيلاء على السلطة - لا ينجو رغم نبالة الشهادة وعظمة الاعتقاد من اخطاء هذه العقيدة التاريخية التي اثمرتها وطورتها علاقة البرجوازية الصغيرة بالسلطة المصرية قبل وبعد - خصوصا بعد - ثورة يوليو ١٩٥٢ .

✦ ان هذه الطبقة التي ابتهجت بغير تحفظ لما اصبحت به الطبقة العاملة من ضربات ، كما انها ابتهجت بتحفظ لما اصاب البرجوازيات الاعلى من ضربات قد ابدت - بجماهرها العربية - موقف السلطة المصرية خلال العشرين عاما الماضية من قضية التنظيم الحزبي ، بالاضافة الى فرديتها الصغيرة غير المتحضرة التي تبعد بطبيعتها عن فكرة التنظيم الجماعي و«رعيتها» الاصيل من السلطان ايا كان بل «طلوعها» لخدمته ، فانها رأت في نموذج «التنظيم الواحد» حلمها الاسطوري الذي يحقق لها الا تكون «مع او ضد» ، يحقق لها الحضور السلمي ، بل الغياب الايجابي . انها بذلك قد اسهمت في ضرب قضية الديمقراطية من ناحية ، وبتأصيل التخلف التنظيمي - ان جاز التعبير - من ناحية اخرى . ان الفردية المتهاكمة الربضة التي تؤدي الى التشرذم قد وجدت خلاصها المزدوج في تقييد الديمقراطية والتنظيم الجامع المتاح .

✦ وهي الطبقة التي اثمر تخلفها «الفصام الجماعي» في المجتمع المصري ، وقد نقلته بامانة الى مثقفها ، فالازدواجية بين الفكر والسلوك من ثمار «التشرد» وال«بدلية» الاصيلين في بناء هذه الطبقة ، ويزيد في ترسيخها التخلف الحضاري الذي تمتع به قائلة : «ساعة لتقليك وساعة لربك» ، وليس من قبيل المصادفات ان «الشخصية الفهلوية» ، وجماهير «الحشيش» ، وعباد «الموتى» هم الابناء الاوفياء للبرجوازية الصغيرة ، بل ان القيم السلبية التي تحتقر المرأة والفسرد والاهاالي والعمل اليدوي ، وتعلي من شأن الرجل والاسرة الابوية ، والسلطة ،

والعمل الذهني ، هي ضوابط الفكر والسلوك السائد في صفوف البرجوازية الصغيرة . لذلك ، فرغم ان نبتها الاساسي من ارض الريف ، فانها سرعان ما تمثل به وتسهم في قهره بمجرد تعيين «الاندي» في المدينة . انها صاحبة القول الشائع «ان فانك الميري اتمرغ في ترابه» اي تثبت بثوب «الحكومة» ، حتى وان ركلتك فالعق حذاءها .

هكذا كان الغداء الساري في اوصال «المثقفين» مزيجا مركبا من التخلّف والدكتاتورية . والمثقفون - بطبيعة الحال - لا يرون صفات الطبقة كما هي ، انهم يرون الخطوط العريضة فحسب ، ولكنهم يملأون اللوحة ، بالاضواء والظلال والتفاصيل التي تحجب حقيقة الاصل احيانا .

والمثقفون المصريون الذين انحدروا من صلب البرجوازية الصغيرة او عاشوا حياتهم في ظل التكوين الاجتماعي لهذه الطبقة ، بينهم اليميني ، واليساري ، واليوليوي ، والناصري ، والاخواني ، والليبرالي ، ورغم ذلك تجمعهم - في النهج - بدرجات متفاوتة ، البصمة الاجتماعية للبرجوازية الصغيرة برواسبها التاريخية واتجاه تطورها . انهم قد لا يعبرون سياسيا عن طبقتهم ، الاصلية ، ولكنهم - بالقطع - ينقلون الى تعبيراتهم السياسية المختلفة الكثير الكثير من «روح» هذه الطبقة . كيف ذلك ؟

(٤) بالرغم من المسؤولية التاريخية الملقاة على كاهل البرجوازية المصرية الصغيرة سواء من ناحية دورها السلبي في قضية الديمقراطية او من ناحية دورها المؤثر في التكوين الرئيسي للمثقفين المصريين ، الا ان هذا لا ينفي مطلقا ان هذه الطبقة هي التي تحملت ايضا عبء «الانتاج الثقافي» طيلة العشرين عاما الماضية، وانها كذلك - وهنا المفارقة التراجيدية - تحملت عبء الجزر الديمقراطي العنيف . ومنذ ثورة ١٩١٩ الى ثورة ١٩٥٢ كانت «جماهير» البرجوازية الصغيرة هي الركيزة الاجتماعية الاساسية لبناء الثورة السياسي ، كما انها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية الى هزيمة ٦٧ ظلت الدعامة المحورية لبناء مصر الثقافي . لماذا ؟ على الصعيد السياسي نجيب لن الكفاح ضد الاستعمار على اسس ليبرالية في اطار «الهيئة الوفدية» - وليس «حزب» الؤفسد - هو الذي استقطب الفلاحين والوظفنين والحرفيين والطلاب في ثورة ١٩١٩ وما تلاها من انتفاضات . لم يكن العمال ولا كبار الملاك بعيدين عن الثورة ، بل لقد شارك العمال فسسي قاعدتها ، كما شارك كبار الملاك في قيادتها ، ولكن البرجوازية الصغيرة كونت الجسم الرئيسي ، وهو الجسم الذي كاد يصيبه الاضمحلال بتعاظم القوانين الطبقتين : البرجوازية المتوسطة والعمال الصناعيين والأجراء الزراعيين ، لولا قيام ثورة يوليو التي اتاحت لهذا الجسم نموا مفاجئا قضى على ظاهرة الاستقطاب الطبقي الحاد .

وعلى الصعيد الثقافي نجيب بأن البرجوازية المتوسطة التي دشنت ميلادها ثورة ١٩١٩ لم تنجز المهام «الوطنية الديمقراطية» التي رشحتها لتطوير المجتمع

لمصري من مرحلة التبعية الاستعمارية الى مرحلة الاستقلال (١٩٠٩) . وكانت معاهدة ١٩٣٦ ، وحادث ٤ فبراير ١٩٤٢ ، وحريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ عثابة الادلة السياسية الدامغة على انتهاء الدور الطليحي الذي قامت به البرجوازية لتوسطة منذ اقرار دستور ١٩٢٣ ، وتأسيس بنك مصر وشركات «بيع المصنوعات المصرية» . ان الثورة الوطنية الديمقراطية التي كان يتعين على البرجوازية المصرية انجازها لم تكن في يوم من الايام مجرد (استقلال سياسي) او (نقطة تومية) ، وانما كان لا بد لها من ان تعي (الإشكال الحضاري) الذي صادفته وروبا غداة العصور الوسطى . ذلك ان المسار التاريخي للبرجوازية المصرية يختلف كيقيا عن مسار البرجوازيات الأوروبية ، لا من حيث التخلف الزمني محتوياته ومضاعفاته فحسب ، وانما من حيث المكونات الأساسية للسياق التاريخي . ان عصر النهضة الأوروبية مثلا لم يكن مرادفا او موازيا او مطابقا لجلاد البرجوازيات القومية في أوروبا ، ولكنه بغير شك مهد لجلاد العصر البرجوازي سواء بالكشغفات الطبيعية والفلكية او بنشأة الصناعات الحرفية في المدن ، او إعادة النظر الشاملة في القيم الثابتة والسائدة والثالثة . ولقد أدت هذه كلها الى تفكيك نسبي للعلاقات الاجتماعية والرؤى . ولكن «نقطة الحسم» كانت التناقض الحاد بين أسلوب الإنتاج وقواه سواء كانت الآلات او الأيدي العاملة . وهو التناقض الذي لم يحل إلا بالثورات البرجوازية المتتالية والتي كانت الثورة الفرنسية طليعتها . أنها الثورات التي جسدت اقتصاديا وسياسيا «جوهر» عصر النهضة وانفجاراته الممتدة في عصر التنوير وذروته النهائية في القرن التاسع عشر ، والتي أذنت بنهاية تاريخ وبداية آخر (١١٠) .

لم تكن الكشوف العلمية التي صاحبت عصر النهضة الأوروبية مجرد انقلاب في المخيلة البشرية حيث كانت ترى الإنسان والله والطبيعة على نحو ما ؛ وأصبحت ترى هذا الثالوث على نحو آخر . وانما قد أدت هذه الكشوف في الحياة الواقعية الى «مخترعات» تلبي احتياجات اجتماعية بصورة ارقى وأسرع وأدق وأكثر اتساعا للرفعة البشرية التي تعبر عنها . وكان من شأن هذه المخترعات انها غيرت كيقيا من وسائل الإنتاج وبالتالي علاقات الإنتاج ، وأخيرا القيم الاجتماعية . ولم يتم هذا التطور دفعة واحدة ولا بتعاقب حسابي بسيط . وانما كان التفاعل المركب من الحاجة الاجتماعية والتناقض الحاد في هيكل الإنتاج والكشف العلمي هو الذي يتبادل التأثير والتأثر مع أسلوب الإنتاج وعلاقاته وقيمه ، بعمدلات زمنية

---

109 — Berque, Jacques: *L'Egypte, Impérialisme et révolution*, Editions Galimard, Paris 1967, p. 630 - 647.

110 — A. Chastel, *The Age of Humanism* (1963), M.P. Gilmore , *The World of Humanism* (1962), D. Hey (ed.) *The Age of Renaissance* (1967) .

تسرع هنا وتبطيء هناك حسب الخصائص النوعية لمختلف حلقات التطور .  
هكذا كان الهجوم الساحق على «الكنيسة» مثلث الدلالة ، فذكريات محاكم  
التفتيش - على صعيد حرية المعتقد - لا زالت تكوي العقول بوحشيتها الدامية ،  
كذلك فان «الكنيسة» حينذاك هي سيدة مجتمع القنالة بملكيتها الشاسعة  
للارض ومن عليها وملكيتها للسماء و«صكوك الغفران» الشهيرة ، وأخيرا ؛  
فالكنيسة الى جانب كونها مؤسسة اقتصادية واجتماعية وسياسية «البابوات هم  
الذين يمينون الملوك ، ويدلونهم احيانا» ، فانها ايضا مؤسسة ايديولوجية تحدد  
للمخيلة البشرية تصوراتها عن الله والانسان والطبيعة ، وهي التصورات المأخوذة  
عن التوراة والانجيل منذ مئات السنين ، بالإضافة الى الطقوس اللاهوتية التي  
توالدت وتكاثرت بالانقسام على مر الزمن .

هذه العناصر الثلاثة جعلت من الكنيسة هدفا رئيسيا لعصر النهضة ، ملسى  
كافة الاصعدة التي جسدها حينذاك . وكان من الطبيعي ان تتحد في مناوئتها  
قوى اجتماعية متباينة في مقدمتها القوى البازغة مع «وسائل» الانتاج الجديدة  
وجماهير العلماء والمفكرين ، وانبياء القيم والفلسفات والرؤى الجديدة . وكان من  
الطبيعي ان تضرب الكنيسة في أزم ما تمتلك وهو الارض ومن عليها ، لم تعد  
صاحبة الإقطاعيات الواسعة ولا صاحبة النفوذ السياسي غير المحدود . ولكن أخطر  
السهام التي تلقاها صدر الكنيسة في مكان القلب كان السهم العقائدي الذي  
اقتحم مقر دار المحرمات اللاهوتية وقدس أقداس الطقوس الدينية . كان «نقد  
المسيحية» هو جوهر عصر النهضة الأوروبية . لم يلف المفكرون آنذاك ولم  
يدوروا . لم يقولوا ان الكنيسة شيء والمسيحية شيء آخر ، ولم يفرقوا طويلا  
بين الدين ورجل الدين . وإنما نظروا الى المسيحية كمجموعة من القيم والضوابط  
والمعايير الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، ورأوا ان هذه  
«الايديولوجية» - بلغة العصر الحديث - تتناقض حيننا مع التاريخ وحيننا مع  
الجغرافيا ، وحيننا مع العقل ، وحيننا مع الخيال ، وحيننا مع الاقتصاد ، وحيننا مع  
العلم ، ولكنها تتناقض في جميع الاحيان مع «التقدم الكامن في مقومات هذا  
العصر ، التقدم بمعنى الارتقاء البشري والنهضة الانسانية» .

وتعرض النص المعتمد للمسيحية - الكتاب المقدس الذي يشمل المهدبين  
القديم والجديد اي التوراة والانجيل - لمختلف مذاهب النقد المسلح بمختلف  
مناهج المعرفة . تداوله المتطرفون والمتدلون بأنواعهم ، ولم يسلم حتى مسن  
ايدي رجال اللاهوت . وكان نقله من اللاتينية الى اللغات الأوروبية ثورة كاملة  
اتاحت «للرعا» الذين لا يتقنون اللغة الام ان يقرأوه للمرة الاولى ، وكان من قبل  
«مقدسا» اي محرما عليهم . وبين التطرف والاعتدال لم يعد الكتاب المقدس  
حكرا لقلّة ، ولا فوق مستوى النقد . تقلبت صفحاته بامعان تحت عدسات الفكر  
التاريخي والفلسفي واللغوي والفني والديني ، وأصبح «مباحا» لكل انسان ان  
يشك ، وحتى ان يلحد ..

وهكذا تحول «نقد الدين» الى علم مشروع ، تطور على مر العصور التالية لفجر النهضة . ومن اكتشاف البخار وكروية الارض الى الطاقة والخطية ، السى النسبية والذرة ، كانت العلوم الطبيعية تفسح المجال رحبا امام الفكر والفلسفة لامتحان القولات الاساسية للكتاب المقدس ، وتنازل المسيح من علياء مجده ليصبح انسانا من الممكن لرينان ان يوسده مشرحة العلم ويدس في تلافيفه مشروط فرويد . بل واصبح المسيح لدى البعض كائنا اسطوريا مشكوكا في وجوده التاريخي . على أية حال ، ليس هذا - جوهرها - هو المهم . وانما المهم ان «علمانية» عصر النهضة الاوروبية التي تطورت من فصل الدين عن الدولة الى رفض الفبيات (حتى في العديد من الفلسفات المثالية) هي العمود الفقري للتقدم الذي امتد الى عصر التنوير ، العصر الموسوي في تاريخ المعرفة ، والذي تآلق فلسفيا في مادة القرن الثامن عشر (١١) ، ثم كان لداروين وماركس انجازهما التاريخي العاسم في القرن التاسع عشر . واذا كانت اهمية داروين - انه على صعيد علم الحياة - قد استخلص مجموعة خطيرة من الادلة والاستشهادات على الاصل «الطبيعي» للانسان ، فان انجاز ماركس وانجلز حقا هو انها وضعا «الدين» في سياقه التاريخي من ناحية ، وانهما من ناحية اخرى وضعا في مكانه الصحيح كانعكاس بالغ التعقيد لما تمور به الارض وInsanها ؛ لا ما تتجلى به السماء وملائكتها ، وانهما من ناحية ثالثة نظرا الى الدين متصلا - وليس مجردا معزولا - ببقية العناصر التحتية والعلوية لحركة «الانتاج» في المجتمع (١١٢) ان علمانية عصر النهضة الاوروبية لذلك هي تاريخ متصل الحلقات اولا ، وهي تاريخ فضالي استشهد من اجله موكب طويل من العلماء والمفكرين ثانيا ، وهي تاريخ اجتماعي وليست تأملات عقلية مجردة ثالثا ، وهي تاريخ مواكب ووثيق الارتباط ببقية مجالات المعرفة في العلم الطبيعي والعلوم الانسانية رابعا . لذلك كانت البديل الجذري للثيوقراطية سواء في الشرق الاشرقي او في الغرب البرجوازي ، انها اولي التقاليد الديمقراطية العريقة في بناء الحضارة الحديثة ، انها اخيرا ليست حلا وسطا بين الدين والعلم ، ولا حيادا بين العقل واللاهوت ، وانما هي القاعدة الاساسية للنهضة ، بغیرها يستحيل التقدم الانساني .

لذلك ارتبطت العلمانية في مهادها الاولى بالثورات البرجوازية الناشئة ، ثم تجسدت ذروتها في الثورات الاشتراكية . اما غريمها - الثيوقراطية سواء

111 — S. Dresden: L'Humanisme et la Renaissance, L'univers de la Connaissance, Hachet - Paris 1967 - Randall, John Herman: The Making of the Modern Mind, U.S.A 1936 - Hazard, Paul, La Crise de la Conscience Européenne (1680 - 1715).

112— K. Marx et F. Engels, sur la Religion, éd. Sociales, Paris 1960.

وترجمته العربية «حول الدين» ، دار الطليعة - بيروت ١٩٧٤ .

كانت دولة دينية او رازحة تحت ثياب الكهنوت - فاتها تبعث دوما وتستعيد الحياة في ظل التخلف والديكتاتورية . ومن المفيد القول ان أدوات التحدي التي تسلم بها عصر النهضة الأوروبية في مواجهة الكنيسة كانت من التراث اليوناني الروماني .

هذا لا ينفي بالطبع حقيقة تاريخية باهرة هي افتتاح عصر النهضة الأوروبية على التراث العربي الاسلامي في العصر الوسيط . من هنا كانت التسمية المزدوجة: انه عصر الأحياء والبعث الكلاسيكي ، وهو ايضا العصر «الهيوماني» اي الانساني . لقد عادوا من ناحية الى ما قبل العصور الوسيطة ، الى اجدادهم الافريسيق والرومان ، فاخذوا عنهم بدور العقل والمنطق وحرية الفكر والديمقراطية وحتى ما يشبه الوثنية .

ومن ناحية اخرى ولوا انظارهم شطر الحضارة العربية الاسلامية في عصرها الذهبي ، عصر الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، وابن خلدون . اي ان قضية التراث لم ترادف لديهم الماضي او العرق ، وانما كانت الاحتياجات الموضوعية للحاضر الحي هي البوصلة الهادية الى منابع الانوار ايا كان مصدرها : التاريخ القديم لبلادهم قبل المسيحية او التاريخ الوسيط لبلاد غيرهم ايا كان مصدرها : الاسلام (١١٣) . التراث اذن ليس هو الماضي البعيد وحده (فلم تكن الحضارة الاسلامية بعيدة زمنا عن عصر النهضة الأوروبية) ، وليس هو الماضي الذاتي او الشخصي او القومي وحده (فالحضارة الاسلامية كانت اساسا ثمرة عريضة وعموما ثمرة شرقية) . التراث ليس هو كل الماضي بل هو الاجزاء القادرة على تلبية الاحتياجات الموضوعية للتقدم ، واخيرا فالعودة الى التراث لا تعني مطلقا العودة الى الماضي ولا انتدابه بديلا للحاضر ، فالزمن لا يعود . وانما كان المقصود بإحياء التراث وبعث القديم في النهضة الأوروبية ، هو الحوار مع التاريخ بالدخول في سياقه .

ان استحضار البعد التاريخي في الوعي البشري كان ضربة العصر لتصورات الكنيسة السكونية (الاستاتيكية) عن الزمن . ان مسيحية العصور الوسطى لم تكن تخشى «وثنية» العصور القديمة على الصعيد العقائدي المحض . كانت تدري يقينا ان أوروبا لم تتحول دينيا من المسيحية الى الوثنية . ادركت الرمز الكامن في إحياء النهضة وبعثها الكلاسيكي ، انه الرمز المزدوج والباب ذو الدرفتين : احدهما تفضي الى عصر العقل والاخرى الى التاريخ . كلاهما ينتشلان الانسانية والتقدم من السكون الى الحركة ، ومن المنطلق القبيح الى النسبي التاريخي .

على غير هذا النحو مضت الامور في عالمنا العربي عموما ، وفي مصر على

---

١١٢ - راجع كتاب «تراث الاسلام» المترجم للعربية من جبهة من المستشرقين باشراف سير توماس اولدول - (ط ٢) ترجمة جرجيس فتح الله - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢ .



وجه الخصوص . لم تنبلج اضراء النهضة في حياتنا منذ حوالي مائتي عام نتيجة الكشوف والمخترعات وتناقضات هيكل الانتاج ، ولم تؤد من ثم الى اعادة نظر شاملة في مختلف جوانب ذلتنا القومية والانسانية ، ولم تصد بالتالي لعقر دار محرماتنا و قدس اقداس معتقداتنا . أثبتت شرارة نهضتنا نتيجة ماس كهربائي ولدته لحظة اصطدام بين الحضارة القاهرة والحضارة المقهورة . وسواء شساء المؤرخون ان يتوقفوا عند حملة نابليون على مصر او عند استيلاء محمد علي على الاريكة المصرية كنقطة بداية لليقظة القومية ، فما لا شك فيه ان ما بين البداية والنهاية من سياق تاريخي للنهضة العربية عامة والنهضة المصرية خاصة يختلف كيقيا عن مسار النهضة الاوروبية . ولا ينبغي تبسيط الامر بان اختلاف المقدمات قد ادى تلقائيا الى اختلاف النتائج . ان القاعدة بطبيعة الحال صحيحة . ولكن العقدة المنهجية تكمن اساسا في بيان السياق التاريخي الذي يستحيل ان يكون مجرد تداعيات حسابية بسيطة او تراكمات عفوية .

من السهل اذن الاشارة الى التباين العقائدي بين المسيحية والاسلام ، وبين وضع المؤسسة الدينية في العالم العربي ووضعها في الغرب . ولكن هذا لا يعننا من الاعتراف بانه رغم غياب المعنى الاقتصادي للكنيسة الاقطاعية عمن المسجد العربي ، ورغم غياب الفكرة البايوية من الخلافة الاسلامية ، ورغم غياب محاكم التفتيش من تاريخنا في العصر الوسيط ، فان ذلك كله لم يمنع انسلخنا من ركب الحضارة الاسلامية حوالي الف عام منذ انهيار الدولة الاسلامية وسقوطها التام في برائن «التيوقراطية» .

لم تكن هناك صكوك غفران ، ولا رهينة ، ولا حتى رجال دين بالمعنى المعروف في المسيحية ، ولكن المفارقة هي ان رجال الدنيا من الخلفاء والسلاطين والولاة قد تحولوا الى «ظل الله على الارض» دون ان يرتدوا ثياب الكهنوت . وقد ارتكب هؤلاء منذ عصر انهيار الحضارة العربية الاسلامية في حق العلم والفكر والانسان ، ما لا يقل نفاعا عن جرائم الكنيسة . وكما ان المسيح لم يؤسس في حياته كنيسة ، بل هي في تعريف الانجيل ذاته «جماعة المؤمنين» ، كذلك الاسلام في عصر ازدهاره العظيم لم يكن قط «مؤسسة» . ولعل هذا القاسم المشترك بين المسيحية والاسلام يؤكد ان المؤسسة الدينية هي في جوهرها تعبير اقتصادي واجتماعي وسياسي ؛ يولد ويتعاطف ويضمحل بميلاد وتعاطف واضمحلال المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للطبقات المستفيدة من «العرش الإلهي» .

متى تحللت وتفسخت وانهارت الحضارة العربية الاسلامية لا عندما انفصلت بالضبط - عن اعظم تقاليد الفكر الاسلامي وهي الانفتاح على الحضارات الاخرى القديمة والجديدة ، والتفاعل مع تراثات الآخرين بما يلهم التقدم البشري على الاستمرار واحتضان العقل الانساني كيفما كانت اجتهاداته فسي التحليل ؛ ومغامراته في التفسير والخلق والابداع .

تحللت الحضارة الاسلامية يقينا - قبل ذلك - حين اصطدمت مصالح الطبقات المهيمنة على مقاليد الحكم بمصالح الطبقات المسحوقة ، فالت على نفسها

انتمسك بالنص دون الروح ، ومن ثم تغليب الشيوعية على العلمنة ، في وجه الدعوات «الجديدة والمنحرفة» . لذلك ليس غريبا ان الحركات الثورية نسي التاريخ الاسلامي «ثورة الزنج - القرامطة - الخوارج - المعتزلة» هي نفسها الحركات الثورية في الفكر الاسلامي . وليس غريبا ايضا ان القاسم المشترك الاعظم بين هذه الحركات على صعيد الفكر ؛ كان الايمان بالعقل والتاريخ ، ايا كانت تفاصيل الاختلافات العقائدية فكلها تندرج تحت باب الاجتهاد من ناحية والحوار - مع الخصم او المؤسسة او التاريخ ، الماضي والحاضر والمستقبل - من ناحية اخرى . وليس غريبا كذلك ان ابشع المذابح وافظع المهرجانات الدموية التي لا تقل نتائجها هولا عن محاكم التفتيش الاوروبية قد حاقت بهذه الحركات العظيمة وغيرها من انبياء العقل والديمقراطية والعلمانية في التاريخ الاسلامي . ولعل تراجيديا الحسين العظيم ما زالت تكوي وجدانات المسلمين الى اليوم ، كما ان مأساة ابن رشد تؤرق عقول المفكرين في العالم كله الى يومنا ايضا .

المهم ان سقوط الحضارة الاسلامية في برائن الشيوعية «معاداة العقل والتاريخ والتلفع بشباب القوى الغيبية المطلقة التصرف في الارض والانسان» ؛ قد ادى من الزاوية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الى استقرار يشبه الموت لهياكل الانتاج المتخلف والمعمن في البداوة اسلوبا والعبودية كعلاقات وقيم . ومن الزاوية الفكرية ادى التسلخ - دام قرابة عشرة قرون - عن ركب الحضارة الانسانية الى تكفين الذات في توابيت الماضي ، والانغلاق على النفس في قبور السلف .

ولان الحضارة عملية اجتماعية من حيث الجوهر ؛ تتحرك في الزمان والمكان ، فقد استفادت الانسانية من مساهمات الابداع العربي الاسلامي ، وازافت اليه (النهضة الاوربية) ، بينما لم تعد هذه المساهمات القديمة وحدها قادرة على النمو في ارضها لتعذر وصول الماء والغذاء والهواء النقي الى اوصالها .

وهكذا بعد ان كنا «قيادة» حضارية في العالم الوسيط ؛ ضاعت من ايدينا مقومات المشاركة في بناء حلقة جديدة في تطور الحضارة ، المشاركة في الانتاج ، لذلك سقط حقنا في الاستهلاك . ان بداوة الانتاج الرعوي والزراعي والحرفي ، وعشائرية العلاقات الاجتماعية ، وقبلية القيم والضوابط والمعايير في الفكر والسلوك ، هي التي يمكن ايجازها في مقولتين رئيسيتين هما : التخلف ، والدكتاتورية .

وسواء كان علماء الحملة الفرنسية هم الذين جاءوا الى القاهرة ، او ان محمد علي هو الذي ارسل البعثات الى فرنسا ، فان الصدمة التاريخية التي وقعت لضميرنا وعقلنا وكياننا منذ اقل من قرنين على وجه التقريب ، كانت صدمة شاملة بالغة التعميد ؛ محورها قضية «الزمن» وعموده الفقري «الحركة» . تولدت شرارة اليقظة أولا من «لقاء القهر» - ان جاز التعبير - عن الحضور الغربي بين ظهرائنا ، فهو لم يكن «حوار الانداد» بيننا وبين الآخرين . لم يات

الأوروبيون إلنا رسلا لحضارة النور الجديء ، ولا مبشرين بعظمة العصر الحديء . ولم نذهب نحن إليهم ننشء «وجهة نظر» ، او لنحتك برافء جءيء من روائء المعرفة . واما كانت الحضارة الحءيئة قء وصلت بأوروبا إلى مرحلة من التءءم الصناعي والتركز الاقءصاءي ، بحيث انها اءمرت مع التطور الجءلي لمعطياتها الانتاجية وجها نقيضا لوجهها الباكر إبان فجر النهضة ، وجها نقيضا للشورة البرجوازية ، هو الاستعمار

هكذا لم نعد لها تراثا ، بل اصبحنا «سوقا» لاستيراد الخامات والايسءي العاملة الرخيصة ، وتصءير المنتجات المصنعة أولا ، ورأس المال المالي ثانيا . وليس مهما ان الاستعمار الفرنسي قء غاءر مصر بعء ثلاث سنوات ، فقء استقر الاستعمار البريطاني لمصر من بعءه ثلاثة ارباع قرن . ولا شك ان ثورة القاهرة الاولى والثانية والانتفاضات المتوالية للشعب المصري - وبينها انتصارات حاسمة على جيوش الاحتلال - قء ازعجت الاستعمار الغربي ازعاجا شءيءا . ولكن هذا الواقع البطولي العظيم لا ينفي ان مصر قء دخلت منذ ذلك التاريخ دائرة اللقاء غير المتكافئ بين الحضارة القاهرة والحضارة المقهورة . وهذا هو الاختلاف الكيفي الاول بين مكونات عصر النهضة الأوروبية ومقومات فجر نهضتنا . يضاف إليه السبق الزمني الخطير بين ذاك العصر وهذا الفجر .

لقد انعكست هاتان الظاهرتان انعكاسا مؤثرا في مسار النهضة العربية عموما ، والمصرية خصوصا . ولا ريب في ان الاستعمار على الصعيءين الاقءصاءي والسياسي لمرء سلبية من ثمرات هذا الصءام التاريخي بيننا وبين الغرب . ولكنه في اللحظة نفسها كان «سياقنا» التاريخي مع الحضارة الحءيئة . فلقد تهاوت الابنية الاقءصاءية والاجتماعية والسياسية المهترئة ، واستحدثت اساليب جءيئة للانتاج ، وبالتالي علاقات وقيم اجتماعية جءيئة . وكان قءر البرجوازية المصرية الوليئة وفئات قليلة من كبار الملاك في ظل التبعية الاستعمارية والعرش العلوي ، ان تنجز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية اقءصاءيا وسياسيا وان تفتح الستار عن عصر النهضة والاحياء الحضاري .

(هـ) بالرغم من ان الحملة الفرنسية على مصر لم تءم اكءر من ثلاث سنوات - بدأت في ٣٠ يونيو (حزيران) ١٧٩٨ - فان رء الفعل المصري عليها كان بمثابة «انعطافة تاريخية» في بنية المجتمع ، وخاصة دءالمة الايءولوجية . ان الانجاز الباهر لعلماء الحملة كان الكتاب - الموسوعة «وصف مصر» بمجلءاته الاربع - والعشرين ، وهو لا يقل خطورة من الناحية العلمية عن اكتشاف شامبلون لحجر رشيد ، وفكه لالغاز اللغة الهيروغليفية المنقوشة جنبا إلى جنب مع اليونانية والقبطية .

وكان الغرب - ممثلا في فرنسا - قء ركز عينيه على «التاريخ» قءيمسه وحءيئه ، قبل ان يستقر به المقام - ممثلا في الاحتلال البريطاني - ليفني هذا التاريخ خارج الوعي المصري . ولكن «الانعطافة» كانت قء اءءت الهزة المعيقة

في الأرض والعقل والوجدان ، بحيث ان الأثر الفرنسي الذي تبقى لم يعد بصمات  
أقدام الخيل النابليوني في رحاب الأزهر ، وإنما بقيت ضربة المدفع التي كسحت  
اتف ابي الهول وقمة هرم خوفو ، والبدور الفكرية للثورة البرجوازية الديمقراطية،  
بظهور البرلمان والدستور والقانون . ولم تخرج مصر من «المعركة» خاسرة ، فلم  
تستطع الحضارة الجديدة ان تهدم الحضارة القديمة ، ولكن الحضارة القديمة  
استطاعت ان تكسب الكثير من الحضارة الجديدة .

غير ان المسألة لم تكن قط على هذا النحو من التبسيط ، فقد كان قسدر  
البرجوازية في نشأتها الاولى ان تناضل على جبهتين : الاولى هي الجبهة الوطنية  
لتضرب الوجه الدميم للحضارة الوافدة (الاستعمار) ، والثانية هي الجبهة  
الحضارية لتضرب الوجه القبيح للحضارة القائمة . ولعل أهمية محمد علي  
التاريخية هي «حدسة» البصير بهذه الازدواجية المركبة . لقد اود «تمصير مصر»  
بالاستقلال «بها» عن الامبراطورية العثمانية ، و«تحدثها» عن طريق «اتصالها»  
باوروبا . ومن وجهة نظر استراتيجية بحتة رأى محمد علي - منذ مائتي عام -  
ان تمصير مصر لا يتحقق الا في اطار «امبراطورية عربية» ، وان تمصير مصر لا  
يتحقق الا بجيش مصري . كانت المؤسسة العسكرية من المحرمات على المصريين  
وكانت مصر «جوهرة» الامبراطورية العثمانية . وجاء محمد علي ليقول ان مصر  
اغلى من ان تكون حلية في عنق الاستانة ، ولكي تصبح مصر مصرا لا بد ان تكون  
«مركزا» للعالم العربي ، ولن تكون كذلك الا بجيش وطني من «الفلاحين» . من  
هنا بالضبط ولدت مصر الحديثة ، واكتمل بناؤها في مخيلة محمد علي (١٨٠٥ -  
١٨٤٥) ، اقتصاديا بأغرب تأميم للاراضي الزراعية وقع في التاريخ وثقافيا  
بإيفاد البعثات الى اوروبا وخاصة فرنسا ، واستقدامه الخبراء منها (١٨٢٠) ،  
وتأسيسه المطبعة الاهلية (١٨٢١)، وانشائه اول صحيفة «الوقائع المصرية» (١٨٢٨)  
ثم تشييده لمدرسة اللسان (١٨٣٥) . انه بالجيش الوطني والاقتصاد الوطني  
التقريب من فكرة الاكتفاء الذاتي ، والتعليم الغربي اراد ان يؤسس «الدولة  
الحديثة» في مصر المتصلة عربيا بالشرق ، والبعيدة كليا عن تركيا وأوروبا . لقد  
كان عمل محمد علي اشبه ما يكون «بمجن» مصر وخبزها من جديد . ورغم براعته  
في المناورة - ضربه فرنسا بانكلترا والعكس - فإنه كان اضعف من النهزم  
الاستعماري الوافد مع الحضارة الحديثة . وبالرغم من ان ابنه ابراهيم باشا  
حاول ان يستأنف الحكم «الغربي» على مصر بتركيزه على الفتوحات العربية ، فان  
مصره - بزوال التناقضات الفرنسية الانكليزية - كان الاخفاق .

ولكن مصر البرجوازية كانت قد ولدت . أقطع محمد علي الأرض للمصريين :  
وتأسس الجيش والكثير من اجهزة الدولة ، ونشطت دور العلم واساليب التجارة.  
وكان الجبرتي (١٧٥٤ - ١٨٢٥) في ذلك الوقت - وقد ارندى قلنسوة المؤرخ -  
هو البشير المعتدل بأخلاقيات «الإجانب» وتقاليدهم وعاداتهم ، محرضا حيناً ؛  
مستهجنا حيناً آخر . محبداً في أغلب الاحيان على الاخذ بما ينفع ولا يضر .  
ولكن الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي - رسول الأزهر الى فرنسا ، او مبعوث

الاصالة الى المعاصرة - هو نقطة التحول الحاسمة في تاريخ الفكر المصري الحديث .

وليس غريبا ان الذي ارسله هو محمد علي ، فقد كان يدرك ان هذا «الشيخ» هو الذي يستطيع ان يفرق بين ما يلزم وما لا يلزم . ويكاد كتابه «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» (١٨٣٤) ان يكون «بيان» البرجوازية المصرية الاولى ، فهو لا يقتصر على التعريف بالمجتمع الباريسي من حيث تقاليده وعاداته ، وانما هو يركز على وثيقة حقوق الانسان وشعار الحرية والاخاء والمساواة . غير ان كتابه «مناهج الالباب المصرية في مباحج الآداب المصرية» (١٨٦٩) هو بمثابة «برنامج عمل» اقتصادي واجتماعي وسياسي ، يعتمد امسلا على فولتير وروسو ومونتسكيو ، ولكنه لا ينحرف عن «التعاليم الصحيحة للاسلام الصحيح» ، واذا به يوجز غاية المراد في ان نبني مجتمعا يسعد جميع افراده بالتساوي ... «نبنيه بالحرية والفكر والمصنع» .

ذلك هو النبي الاول للبرجوازية المصرية في عصر ولادتها المتعصرة غاية العصر . فبالرغم من ان الاقطاع المصري يغاير الاقطاع الاوربي مغايرة كيفية تيسر ميلاد البرجوازية ، فان العكس - تقريبا - هو الذي حدث . كان الاقطاع الاوربي مجموعة دوائر مغلقة تتماس بالتناحر او التلاقي ولكنها لا تتقاطع . لذلك كان «النبي» ملكا صفرا . وكان من مهام الثورات البرجوازية الاوروبية «توحيد» هذه الاقطاعات الدائرية المغلقة في دولة مركزية . اما في مصر فقد كان الاقطاعيون على ضفتي النيل يشكلون صفا واحدا منتظما لا يخرج على سلطة الدولة المركزية . وهكذا لم تكن امام البرجوازية المصرية مشكلة توحيد وطني على صعيد الجغرافيا السياسية والاقتصاد . ولكن الاضطراب العنيف الذي شهدته مصر منذ محمد علي الى عصر اسماعيل قد اتاح في وقت واحد تمركزا واتساعا «للمزارع» القطن القطاعية وتجارتها الرأسمالية ودولتها البيروقراطية .

وعندما افرق الخديوي اسماعيل «مصر» في شبكة الديون الغربية كان في واقع الامر قد وضع حجر الاساس في بناء التبعية الاستعمارية للبرجوازية المصرية . وليس من شك في ان هذا الوجه السلبي لعصر اسماعيل لا يكتمل الا ببقية عناصر «المنظور» السياسي الذي رافقه وهو تحديث مصر تحديثا اوروبيا لا رجعة فيه . واذا كان فتح قناة السويس يجسد ذروة الهيمنة الغربية على مفروق طرق القارات الثلاث فليست دار الاوبرا هي الشاهد الرئيسي على «حدائثة» اسماعيل . وانما «مجلس الشورى» هو العلامة الرئيسية . ان اسماعيل هنا يكاد يكون تقيضا لمحمد علي وابراهيم باشا، فبدلا من ان يصبح تحديث مصر مرادفا لاستقلالها الوطني واتصالها العربي ، تحول العصرية الاسماعيلية الى «هزل مصر» وابنتها اوروبا لسيادتها . ولعل الوجه الايجابي لهذه المفارقة انه قد ولد حينذاك ما يشبه القانون ، فاستقلال مصر وحدائتها لا يتحققان الا عبر ارتباط وبيسوق بالعالم العربي ، اما مصر المستقلة داخل حدودها الاقليمية فمألها الحتمي هو الهزيمة . وربما كان محمد علي قد تلقى الدرس من النهضة الاوروبية التي خرجت

عن طاعة الاسطورة المسماة «العالم المسيحي» وكأنه العالم الوحيد ، وهو نسي حقيقة الامر الإمبراطورية الرومانية والكنيسة الكاثوليكية ، خرجت النهضة الى عصر القوميات التي أعادت اكتشاف العالم الحقيقي ، فاستعادت ذاتها القومية والقارية . وقد كان هدف محمد علي هو خروج النهضة المصرية على طاعة الاسطورة المسماة «العالم الإسلامي» وكأنه العالم الوحيد ، وهو في حقيقة الامر الإمبراطورية العثمانية والسلطنة والخلافة ، خروج النهضة المصرية لاستعادة ذاتها الاقليمية والقومية والحضارية . ولا شك انه طريق صعب ، ولكن الطريق الآخر ادعى في خاتمة المطاف - عام ١٨٨٢ - الى الهزيمة .

وهي هزيمة معقدة ليس الاحتلال العسكري مظهرها الوحيد . لقد اكتست مصر ببعض الثياب المصرية في الثقافة والفنون ، والقليل النادر من المؤسسات السياسية ، ولكنها تعرضت في اكثر المواضع حساسية ، فقد اقتصر نمو البرجوازية على الانتاج الزراعي للأرض والعمل البيروقراطي في دولة الموظفين .

هذه النشأة النوعية البالغة الخصوصية هي الاصل البعيد لقيم التخلف والديكتاتورية التي سادت على «تطور» البرجوازية المصرية . ان علاقات الانتاج الزراعي تختلف كثيرا عن علاقات الانتاج الصناعي ، وبيروقراطية دولة الموظفين المركزية ترسخ قواعد القهر الروتيني التي لا تعرفها التجارة . وقد تكونت البرجوازية أساسا في الحقل وجهاز الدولة ، وبصورة ثانوية للغاية من الصناعة اليدوية والتجارة البسيطة (البساطة لا علاقة لها بالحجم التجاري وإنما بوسائله). كذلك نشأت البرجوازية المصرية في ظل ظليل من العلاقات القطاعية والتبعية الاستعمارية والقطاعات الكومبرادورية . ومن هنا انقطعت وشائج الصلة بينها وبين الفكرة العربية . ان هزيمة محمد علي لم تكن هزيمة «الدولة المصرية الحديثة» وإنما كانت هزيمة «الدولة العربية الحديثة» . ولم تستطع البرجوازية المصرية ولا غيرها من البرجوازيات العربية ان تلتقي في الاطار القومي منذ ذلك الوقت ، بسبب التخلف السابق على الاستعمار من ناحية ، والاستعمار السذي استغل التخلف لمصلحة التجزئة ، وأخيرا التطور الاقليمي المعزول لكل برجوازية على حدة ... بحيث أصبحت فكرة «الوطن» التي رفعها الطهطاوي عاليا مرادفا لمصر . وعندما يغيب المدار الاقوي عن التفكير الوطني يحتل المدار الرأسي الحيز بأكمله . هكذا يبرز التاريخ الحضاري الخاص لمصر منذ الفراعنة ، الى اليونان والرومان الى المسيحية والاسلام الى العصر الحديث خطأ عموديا في المخلصة المصرية ، قد يطل على شاطئ البحر الابيض المتوسط ، ولكن ليباهي أوروبا - وهو يستعمر منها - لا يكتشف ذاته الحقيقية من المحيط الى الخليج .

على أية حال ، فقد ادركت البرجوازية المصرية في وقت مبكر مآزقها التاريخي، وهي أنها - من حيث المضمون - وريثة حضارة مقهورة ، وعليها ان تناضل قهرا مزدوجا : القهر الداخلي المتمثل في سياج العلاقات الاقطاعية التي تهيمن على قوى الانتاج ، والقهر الخارجي المتمثل في الاحتكارات الاجنبية المسيطرة على

الجميع . وقد كان المازق تاريخيا وماساوبا في وقت واحد : اكتشفت انها لا تستطيع ان تكبر الا في موازاة تطور القوى الاخرى . انها تنمو كلما تدخلت مصالحها مع الاحتكار ، وتشابكت مصادرها مع الاقطاع . واكتشفت انها لا تستطيع ان تناضل اعداءها - الاصدقاء - الا بادوانهم ، اذا شئت ان تدخل ما يسمى «العصر الحديث» ، وقد حاول احمد عرابي بين عامي ١٨٨١ و ١٨٨٢ ان يصحح التاريخ - وهو احد ضباط الجيش الذي اسسه محمد علي - وذلك بان يسترجع مصر من انياب الرجل المريض (تركيا) والرجل القوي (الغرب) ، ويميد سيرة مؤسس الدولة الحديثة ، ولكن الوقت كان قد فات . ولمسل مسلسل الهزائم من محمد علي الى احمد عرابي الى جمال عبد الناصر ، يضع ابدنا على جملة اشياء اولها ان الجيش المصري هو «المؤسسة الوطنية» التي ولدت في معركة النهضة الاستقلالية الاولى ، واثارت وتطورت في المعركة الثانية (اولاهما مع بداية القرن التاسع عشر والاخرى قرب نهايته) واستأنفت الحكم ونضجت في منتصف القرن العشرين . لذلك كان هذا الجيش اكثر المواقع البرجوازية «وطنية» ، كما كان دوما هدف التآمر الرجعي الداخلي والاستعماري الخارجي . وهو اخيرا «تقليد» عريق في بناء مصر الحديثة ان يصبح طليعة التغيير ، حتى وان تخلفت عنه - قليلا او كثيرا - جماهير الطبقة التي تناضل عن تطورها ، هذا التقليد ايضا من شأنه ان يجعل القوات المسلحة مزدوجة التعبير الاجتماعي والطبقي ، فالجيش يلور عموما طموحات البرجوازية المصرية ، ولكنه يجسد خصوصا فكرة «الوطن» . اي انه في تحركاته المدودة كان يعبر عن مصر كلها ، وعن احدي طبقاتها بالذات معا وفي وقت واحد (١١٤) .

لماذا الجيش ؟ لان البرجوازية المصرية لم تقدر - على طول تاريخها - ان تفوز باستقلالها الحقيقي - استقلال مصر ؟ - عن طريق قواها الاجتماعية مباشرة . ذلك انها فصلت منذ البداية بين الشكل والمضمون في النهضة الحضارية ، كما انها اجرت حسابا مغلوطا في الربح والخسارة من تحالفاتها وخصوماتها . لقد ضاعفت تخلفها الاصيل (النشأة الزراعية والبيروقراطية) بمزيد من التخلف حين اخذت عن الغرب ادوات الحضارة دون روحها . وقبل ذلك ، ويعوده ، حين اعتمدت في نموها على نمو غريمتها داخليا وخارجيا (الاقطاع والاستعمار) ، وحين انطوت اقليميا على ذاتها الوطنية فاصبح العرب (صفر + صفر + صفر) فمسند سعد زغلول ، وحين تصدت في وقت باكر للطبقات الشعبية التي يمكن استقلالها وسحقها دون خسائر .

---

١١٤ - لا بد هنا - مهما اختلفنا في التحليل مع انور عبد الملك - من مراجعة الجزء الخاص بمصر من الكتاب المؤلف تحت اشرافه بعنوان «الجيش والحركة الوطنية» والترجم للعربية عن دار ابن خلدون - بيروت . كذلك كتابه «مصر مجتمع جديد بينية العسكريون» - دار الطليعة - بيروت ١٩٦٢ .

ولقد سار التاريخ المصري مقلوبا منذ هزيمة عرابي عام ١٨٨٢ والاحتلال البريطاني لمصر ، الى ثورة يوليو ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر . اخفقت البرجوازية المصرية في انجاز «ثورتها» - ثورة مصر ؟ - الوطنية الديمقراطية. ذلك انها حين ارادت ان تناضل الحضارة القاهرة نضالا ايجابيا باستلهاهم اصولها وقطع ذيولها ، لم تأخذ سوى الشكل الخارجي عام ١٩٢٣ (الدستور) الذي كثيرا ما تعرض للتجميد والالغاء حتى عقدت معاهدة ١٩٣٦ ، وتالت موجات الجزر الديمقراطية العنيفة ، وانتهت بحريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ . وعندما ارادت ان تسبق الزمن الذي تظلت عنه مظهر لثلاث السنين في عصور الإنحطاط ، كان برنامج البرجوازية هو اختصار الوقت واختزاله لا تمثله او الاستفادة منه . لقد ظهرت في مصر - مثالا - صناعة السينما قبل الكثير من بلدان العالم ، للترفيه عن السادة الجدد ، دون اية استمدادات فنية او فكرية او تكنولوجية محلية . لذلك كان راس المال الاجنبي هو السيد ، بينما كان رأس مال طلعت حرب (١١٥) خادما . ظهرت ايضا صناعة النسيج التي تمه الطبقات الشعبية - وابناؤها هم الذين يزرعون القطن ويجنونه - ولكن الرأسمالية المصرية فضلت انتشار «النول» والمساهمة مع الاحتكارات الاجنبية في «الشركات الكبرى» .

وكان من نتيجة ذلك ان انفصلت الشرائح العليا من البرجوازية المصرية - والتي كان يمثلها «الاتحاد المصري للصناعات» - عن المسار «الوطني» «الديمقراطي» للنهضة . ولست أقصد هنا المعنى السياسي المباشر للوطنية والديمقراطية ، ولكنني أقصد مضمون الثورة البرجوازية في كل العصور . انها لم تحقق اقتصادا «وطنيا» ، ولم تحرص على الديمقراطية «الليبرالية» ، ولكنها على صعيد الفكر والثقافة اضطربت موجاتها منذ نهايات القرن الماضي حتى ثورة ١٩١٩ ، حيث سلعت القيادة للبرجوازية المتوسطة - وان ظلت ممسكة بالهيكل الرئيسي للانتاج - ثم تنازلت هذه الشريحة عن القيادة قبيل بداية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ .

اي ان التاريخ الثقافي للبرجوازية المصرية يختلف في واقع الامر عن تاريخها الاقتصادي والسياسي . يختلف ولا يتضاد . كما انه لا بد من الإشارة الثانية ؛ وهي ان التاريخ الاجتماعي لمصر لم يكن مرهونا بالتاريخ الاجتماعي للبرجوازية

---

١١٥ - طلعت حرب (٨٦٧ ، - ١٩٤١) هو الرمز الاقتصادي للنهضة الصناعية في مصر وأحد أكبر ممثلي الرأسمالية الوطنية المصرية ايان نشأتها . أصدر عام ١٩١٠ كتابه المهم «علاج مصر الاقتصادي» دائما في هذا الوقت المبكر الى تخطيط الاحتكارات الاجنبية للسوق المحلية . وأسس عدة شركات صناعية وتجارية حتى في مجال الفنون كشركة مصر للتمثيل والسينما ، وتوج ذلك كله بتأسيس بنك مصر (٧ مايو - ايار ١٩٢٠) لرعاية الصناعة والتجارة المصريتين ، شترطا في باب المصوبة ان يكون المساهم مصريا خالصا .



المصرية .. فبالرغم من هيمنة الاقطاع والاستعمار وتخاذهل البرجوازية لم تذهب دولة محمد علي ولا هيئة أحمد عرابي هباء، فقد تواصل النضال المصري لاستخلاص ما يمكن انتقاذه من «مصر الجديدة» . كان باب التطور قد فتح ؛ ولم يعد من السهل اغلاقه ، كان لا بد من الحرفيين والمهال المهرة والتجار والعلماء . وظهرت الطبقات الجديدة من أحشاء الطبقات السائدة ، وأصبحت البرجوازية برجوازيات ، والاقطاع درجات ، والفلاحون شرائح وفئات . وفتحت مئات المدارس والمعاهد ، وتحولت الجامعة الاهلية الى جامعة رسمية (١٩٢٥) ، وتفضل مؤسس أسوأ السياسات التعليمية في المستعمرات «دنبوب» ، ففتح الابواب امام الالوف من حاملي المؤهلات المتوسطة . كانت سياسة «كرومر» هي تحويل مصر الى مزرعة قطن تنسج خيوطه مصانع لانكثير ، لتعيد تصديره الى البلدان المقهورة ، وكانت سياسة «دنبوب» هي تحويل مصر الى دولة موظفين صفار . ولكن الاتساع المتعظم في الخريطة الاجتماعية والتفريات المتلاحقة في وسائل الانتاج ؛ قد أدى - بالضرورة - الى ظهور طبقات جديدة ، وعلاقات وتقسيم اجتماعية جديدة. كانت الطبقة البازغة في اتون ثورة ١٩١٩ هي الطبقة المتوسطة، انها طبقة بازغة اقتصاديا . وكانت «جماهير» الثورة المنتشرة في الريف والمدن هي البرجوازية الصغيرة . وكان التحالف طبيعيا بين الشريحتين المتوسطة والصغرى ، ولكن العمال الصناعيين ، والأجراء الزراعيين لم يتخلفوا لحظة من القاعدة الرئيسية للثورة . كذلك فان بعض كبار الملاك العقاريين لم يتوانوا عن الاحتفاظ بموقع قدم في مقدمة الصفوف .

وكانت ثقافة «النهضة» - منذ رفاعة الطهطاوي الى الامام محمد عبده - ترسم خطا مستقيما لمستقبل البرجوازية المصرية . وليس مهما ان الطبقة لسم تأخذ احيانا كثيرة بقيم طلائعها . ولكن المهم ان تاريخ الفكر المصري الحديث كان قد اتخذ مسارا ثابتا في مواجهة الإشكال الحضاري النابع من صدمة اللقاء الاولى مع الغرب . وبالرغم من الصلة المضوية احيانا بين مجمل الافكار التي نادى بها رواد النهضة والقيادات السياسية للبلاد ، فاننا ينبغي ان نحلل التحليل الميكانيكي للظاهرة الفكرية . غير ان هناك - بطبيعة الحال - مجموعة من الضوابط والمعايير :

١. اولها ان فكر الثورة الفرنسية هو أبرز المؤثرات الاجنبية في نشأة الفكر المصري الحديث . ان الطهطاوي لم يكن نشازا ، فتياره - بتنوعات مختلفة على اللحن الرئيسي - قد استمر في الحركة الوطنية المصرية سواء في جناحها القرب من تركيا (مصطفى كامل) او في جناحها القرب من الانكليز (أحمد لطفي السيد)، ربما كان الاول يعيل الى روبيسبير ، والاخر الى جان جاك روسو ، ولكنهما معا يعيلان الى فكرة «حقوق الانسان» .

٢. النقطة الثانية هي ان الفكرة «الوطنية» هي الأساس الراسخ لبناء مصر منذ الطهطاوي الى مصطفى كامل «لو لم اكن مصريا لوددت ان اكون مصريا» وأحمد لطفي السيد «مصر للمصريين» فلا ينبغي ان يضلنا الاتجاه العثماني للحزب الوطني

او الاتجاه الغربي لحزب الامة عن الاصل المشترك .

✧ النقطة الثالثة هي ان انحسار الفكرة العربية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي منذ نشأة البرجوازية ، يقابله على صعيد الفكر والثقافة «جسر عربي» من كبار المفكرين والادباء والفنانين السوريين واللبنانيين . ان الحضور الفاضل لشبلي شميل ، وفرح انطون ، واديب اسحق ، وعبد الرحمن الكواكبي ، ونقولا حداد وغيرهم كان بمثابة ملء الثغرة التي فتحت فاما بين مصر والشرق العربي .

انهم جزء لا يتجزأ من فجر النهضة المصرية .

✧ ان التيار الرئيسي للنهضة خرج من الازهر ، منذ رفاعة الطهطاوي ، الى محمد عبده ، الى طه حسين ، وعلي عبد الرازق ، الى خالد محمد خالد . وهم يختلفون فيما بينهم ، ولكنهم يشتركون في المنبع والمصب ، من اصالة التراث العربي الاسلامي خرجوا الى النحاق يركب الحضارة الانسانية الحديثة ، توجهوا لبناء مصر من جديد . وتيارهم الذي يعطي ما لله وما لقيصر لقيصر ، هو اكثر التيارات جذبا واستقطابا .

✧ ظلت هناك في فجر النهضة صيحات متطرفة نحو الغرب واخرى نحو الاسلام ، ولكنها لم تشكل المجرى الرئيسي لفكر النهضة .

✧ تنباين الاصول الاجتماعية والتاريخية لرواد هذا الفجر ، ولكنهم يلتقون بشكل او بآخر عند افكار محورية هي : الاستقلال ، الديموقراطية ، العقل .

هذه كلها مجرد «ضوابط» لا تُلغى - بآية حال - التنوع والكثافة والتعميد في مجرى الفكر المصري الحديث .

## القسم الثاني

جدلية النهضة والستروط في الفكر المصري الحديث

## الفصل الأول

### من الحق الالهي الى العقد الاجتماعي

(١) لعل «جوهر» الفوارق الرئيسية بين نشأة البرجوازيات الأوروبية - بعد انبثاق عصر النهضة - ونشأة البرجوازيات العربية عموما ، والمصرية خصوصا ، ان قوميات الغرب الحديث قد ولدت في «السوق» ، بينما ولدت اليقظة القومية في بلادنا وهي تناضل «ضد السوق» ، ضد ان تكون سوقا للاحتكارات الاجنبية. والفرق الظاهري هنا هو المسافة الزمنية التي تفصل بين ميلاد النهضة الأوروبية وميلاد النهضة العربية - المصرية - الحديثة . وهي المسافة التي تطورت خلالها برجوازيات الغرب من عصر الانقلاب الصناعي الى العصر التوكنيالي الذي يتطلب «اسواقا» تفي بفايات النهضة في مستواها المادي الصرف من حيث الانتاج والاستهلاك . ولكن «الزمن» ليس مجردا من محتواه التاريخي وسياقه الاجتماعي، لذلك كان فارق الوقت بين نهضتنا ونهضتهم تلخيصا ظاهريا لما هو اعمق ، كان ايجازا شديدا لمكونات النهضة الاساسية التي يختلفون بها - في الاصل والتطور - عن المسار الذي قدّر علينا ان نشق ملامحه النوعية الخاصة في تاريخنا الحديث. وربما جاز لنا ان نطرح على انفسنا سؤالا «إخراجيا» بلفة الفلسفة ، وان لم يكن جائزا طرحه بلفة التاريخ . هل كان من الممكن ان تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القادمة مع بونابرت ؟ والجواب «الافتراضي» انه كان ممكنا ، سواء

تأخر بنا الزمن قليلا او كثيرا . ولكن الجواب يظل ناقصا اذا لم نتساءل مرة اخرى : هل كان التقاطع بيننا وبين الحضارة « الغربية » الحديثة حتميا ، حتى اذا لم نكن قد التيقنا بها - على النحو الذي حدث - لقاء القاهرين بالتهورين ؟ والجواب ان هذا التقاطع كان حتميا ، لان الرأسمالية الاوروبية منذ بداية عصرها الكولنباري قد افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية العالم ، والحضارة الغربية منذ ذلك التاريخ اصبحت الحضارة الانسانية الحديثة ، او الحضارة العالمية الحديثة . غير ان التقاطع بيننا وبين هذه الحضارة في ظل التهمس الاقتصادي والسياسي تختلف نتائجه عما لو كان قد تم في مناخ مغاير . وهذا هو الفرق الخطير - مثلا - بين عصر محمد علي وعصر اسماعيل ، بين عصر توجه السى اوروبا مستقلا ببلاده ، وعصر جاءت اليه اوروبا لتترسف في الافلال - الحرية والحديدية - بلاده .

أي ان الفارق الزمني كان مجرد غطاء لمجموعة هائلة من الفروق ، أهمها المكونات الأساسية للنهضة والخط العام لسير هذه النهضة . وقد اشرنا فيما سبق الى ان الكشف العلمي في فجر النهضة الاوروبية ، جسدت من ناحية احتياجات اجتماعية ملحة ، ولكنها عادت من ناحية اخرى ففرت من هياكل الانتاج ، من تشكيل قوى الانتاج وعلاقاته واساليه . وهو الامر الذي أبرز الى الوجود الفاعل طبقات اجتماعية جديدة وقيما اجتماعية جديدة . وربما كان الاصل اللغوي لكلمة « البرجوازية » يشير الى هوية التغير الطارىء ، انها من ناحية « الطبقة الوسطى » الواقعة بين النبلاء والحرفيين والاجراء والاقتان ، ومن ناحية اخرى هي « المدن » التي ظهرت معها علاقات جديدة للانتاج الصناعي المفسر والتجاري على وجه خاص . وحين اقبل الانقلاب الصناعي ازدهرت التجارة حقا - من طريق وسائل المواصلات الجديدة - ولكن الصناعة بالذات هي التي كبرت وتطورت ميكانيكيا وبشريا ، فاستعنت القامدة العمالية ، وتقدمت الآلات ، وتميزت في الوجود الاجتماعي « الطبقة الرأسمالية الناشئة » . وفي موازاة هذه التطورات « المادية » التي تبلورت نهائيا في « السوق » كعملية اجتماعية ، كان لا بد من الانسلاخ عن الاطوار الامبراطورية للمصور الوسطى الذي رستخت الكنيسة ببناءه الوجداني ، وكرس الاقطاع ببناءه العقلي . كان لا بد لقضية الانتماء - ان تتخذ اطارا جديدا . وقد بدأ تصادم الكنيسة مع العصر الجديد متمثلا في « كشافه العلمية » اولا حيث تناقضت نتائج هذه الكشوف مع تصورات الكتاب المقدس من الانسان والطبيعة . ثم توالدت التناقضات داخل الكنيسة ذاتها بقيادة لوتر . وهكذا نشأ تياران : احدهما « نقد المسيحية » والآخر « تجديد المسيحية » او ما يسمى بحركة الإصلاح الديني . اما الاقطاع الذي فجحته الكشوف العلمية على سطح « الأرض » لا في اعالي السماء ، فلم يستطع الحيلولة دون نمو البرجوازية بمعناها المتعدد الابعاد وتطورها المختلف الوسائل ، حتى بلغ الصدام أوجه في « الثورة » . وقد أثمر التفاعل بين الصدام الثنائي مع الكنيسة (النقد والتجديد)

والصدام المتصاعد مع الاقطاع (اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا) الى الانسلاخ الكامل من الرداء الامبراطوري (العالم المسيحي) ، الى الرداء القومي (السوق) .  
 وإذا كانت الكثوف العلمية ، والانقلاب الصناعي قد شكلا العمود الفقري للبرجوازيات الاوروبية في مواجهة الاقطاع ، فان العودة الى المنطق العقلي فسي التراث اليوناني الروماني - الجذور الاولى للحضارة الاوروبية قبل العصر المسيحي - شكلت العمود الفقري للثورات القومية الاوروبية في مواجهة الكنيسة.



لم يكن ممكنا الالفات - لمن شاء التقدم من مناطق العالم المتخلف - مسن التقاطع مع الحضارة «الفريية» التي لم تعد كذلك منذ العصر الكولنيالي ، حيث أصبح رأس المال «عالميا» في البحث عن الاسواق والمواد الاولية والايدى العاملة الرخيصة . . لم يعد ذلك ممكنا حتى اذا لم يحدث «القهر» الاستعماري من جانب الغرب . ومن هنا كانت حتمية اللقاء معه ، بل التفاعل ، بل التقاطع . وقد حدث ذلك لنا ، سواء عن طريق القهر المباغت لحملة نابليون ، او عن طريق مؤسس الدولة الحديثة محمد علي ، والحق انه عن طريقهما معا ، بل لقد تداخلا في بعض المراحل على نحو مباشر . واذا كان محمد علي قد استطاع بتأسيس الجيش (المصري) والاقتصاد الوطني والتعليم (الحديث) ، أن يضع البذور الاولى للدولة العصرية، فقد صنع شيئا آخر لا يقل اهمية وخطورة هو «مذبحة القلعة» (١)، وهي المذبحة التي تشكل العنصر الاول في التكوين الاجتماعي الجديد لبدایات عصر النهضة . ذلك ان مصر قبل هذه المذبحة كادت تكون اجتماعيا من طبقتين : الاولى هي الممالك ، والاخرى هي «الفلاحين» اي المصريين ، ولا وسط بينهما سوى افراد يقومون بدور همزة الوصل الضرورية بين الارستقراطية الملوكية وشعب مصر . وقد اجهز محمد علي في «مذبحة القلعة» على الممالك دفعة واحدة ، فكانت اول ضربة طبقية جلية تغير وجه مصر . ثم جاء تأميمه الشامل الغريب للاراضي الزراعية ، ليغير ايضا ، وجاء توزيعه للارض ليثبت اركان التغيير (٢) . نشأت طبقة «الاعيان» وبالتالي طبقة الفلاحين ، وظهر «التجار»

---

١ - في اول مارس (آذار) ١٨١١ قام محمد علي باحدى اشهر «الفتح» في التاريخ وهي دموره الى عرض عسكري يضم ٥٠٠ ملوك ، ما ان وصلوا الى القلعة حتى حاصرهم الجنود الالين وابادوهم (راجع د. لويس عوض - تاريخ الفكر المصري الحديث - الجزء الاول - ص ٨٢ - الطبعة المذكورة سابقا ) .

٢ - ثم ذلك على دلمات : الاولى عام ١٨٠٨ حين صادر محمد علي اموال الملتزمين الذين امتنعوا من دفع الضرائب، وفي عام ١٨٠٩ حرّمهم من نصف الخلفى، وفي عام ١٨١٢ وضع يده على جميع =

في المدن كطبعة اجتماعية مستقلة اللامع ، وأصبح «العلماء» - والمقصود علماء الشرع الاسلامي - وزن ودور في الحياة الاجتماعية والسياسية للبلاد . واستتبع «التعمير» و«التشييد» ظهور مجموعة جديدة من الحرف التي شكلت هيكلها بدائيا للصناعة .

ولكن هذا كله لم ينف ظاهرتين او ثلاثا : الاولى ان محمد علي قد احاط نفسه بحاشية ضخمة من الجراكسة والالبان والأتراك ، لم تحل تماما مكان المماليك ، وان ظلت على درجة عالية من التمايز عن «المصريين» (٢) . والظاهرة الثانية هي ان محمد علي رغم استقلاله عن «سلطنة الخلافة العثمانية» فانه لم يتخل عن الحكم «الأوتوقراطي» (٣) ، وقد ساعده على ذلك جلدان غائران في الارض المصرية هما : نيوقراطية عصر الانحطاط الطويل الامد ، ويروقراطية الدولة المركزية القديمة العهد . لقد اثر هذان الجدران التقليد الأوتوقراطي في الحكم المصري الحديث منذ محمد علي ، بالإضافة الى تكوينه الشخصي الصارم ، وكونه فسي الاصل ليس مصرياً . وربما كانت الظاهرة الثالثة انه في توزيع الارض قد اتبع أسلوبا يرضي في الاساس القريين اليه من المصريين ، فكانت بداية الاقطساع والارستقراطية المصرية على يديه ، جنباً الى جنب معالم الدولة «العصرية» . وفي هذا المناخ «الاجتماعي» المغاير كلياً للمناخ الاوروبي ، بدأ احتكاكنا بالغرب ، بالحضارة الحديثة عندما اقبلت علينا في عصرها الكولنيالي ، عصر القهر الاستعماري وعالية رأس المال والسوق . كانت حاجتها اليها من الجانب السلبي البشع ، ان تكون لها سوقاً وممرات الى بقية الاسواق . وكانت حاجتنا اليها من الجانب الايجابي المشرق ، ان تكون لنا عوناً في النهوض من الكبتة التاريخية . وقد كان - ولا يزال - الصراع بين الحاجتين هو محور الملحمة التي عاشها الفكر

---

= الاراضي التي كانت في حوزة المماليك ، وفي عام ١٩١٤ التي نظام الالتزامات برمته وبصورة قطعية . وكان محمد علي بين عامي ١٨٠٩ و ١٨١٥ قد استملك لصالح الدولة ، اراضي الاوقاف ، واخذت الدولة على عاتقها الاتفاق على رجال الدين والمساجد (راجع : لوتسكي ، تاريخ الاقطار العربية الحديث - الترجمة العربية - دار التقدم - ص ٦٤ - تاريخ النشر ) .

٣ - في اول ديسمبر (كانون الثاني) ١٨٢٩ عاد محمد علي فاقطع اراضي الدولة لاقربيه ومقربيه ، وكبار الاميان والوظفين ، وضيابط الوحدات الالبانية والكردية والجركسية والتركية ، ووزع خلال مدة قصيرة مئات الافدنة مع من كان يطنها من اقلاديين . وهكذا ، بعدما حرم محمد علي الاشراف الاقطاعيين التمداء من ممتلكاتهم ونعوذهم ، وبعد ان سقى طبقة المتزين ، انشا على انقاضهم «طبقة جديدة» من النبلاء اللائقين الاقطاعيين ، الذين أصبحوا سند الأسرة الحاكمة الجديدة (المصدر السابق - ص ٦٥) .

٤ - المرجع السابق (ص ٧٥) - خاصة بعد نجاحه الاول السالح في الفتوحات العربية الاسبوية والافريقية .

العربي - والمصري خاصة - منذ بدايات القرن الماضي الى يومنا هذا .



لقد ترتب على التباين الجذري بين نهضتنا ونهضتهم ؛ عدة اشكالات حضارية وقومية وطبقية وايدولوجية . على الصعيد الاقتصادي لم يكن مطلوبنا منا ، ولم تكن نستطيع ، ان نبدأ من حيث بدأوا ، من الكشف العلمية اي مخترعات الانقلاب الصناعي الى تكوين السوق البرجوازية . وانما كان مطلوبنا الاستنارة بمناهج العلم التي استخلصتها الكشوف ، وكان مطلوبنا استيراد التكنولوجيا الموازية لدرجة تقدمنا الاجتماعي (السكك الحديدية - المطبعة - الخ) . وكان مطلوبنا الانسلاخ عما يسمى العالم الاسلامي ؛ والقصود هو الامبراطورية العثمانية، وكان مطلوبنا ترسيخ الانتماء القومي البديل من الخلافة ، اي الى الوطن العربي ، وكان مطلوبنا تشجيع «سوقنا» البازغة الضعيفة وحمايتها من انياب الاحتكارات القادمة .

ولم يكن مطلوبنا الثورة على مؤسسة دينية (غير قائمة ؛ فالاسلام على نقيض المسيحية في هذه الناحية) ، بل كان مطلوبنا الثورة على مؤسسة ليوقراطية تلتفح بشباب الحق الإلهي في حكم الأرض ومن عليها (٥) .

لذلك كانت القيمة التاريخية العظمى - والباقية - للشيخ رفاعة رافسح الطهطاوي ، انه قد جسّد في شخصه المفرد مسيرة حياته وسيرة فكره علسى السواء ، البشارة الاولى للنهضة البرجوازية في تاريخنا الحديث . وعيننا ان نفرق بوضوح وحسم بين النبي والممثل ، فالنبي لا يبشر بشيء قائم ، وانما يبشر غير موجود ، وان كانت الحاجة تدعو اليه ، انه يدعو الى ما «ينبغي» ان يكون . اما الممثل فهو يجسد ما هو كائن لهذه الدرجة او تلك في هذه المرحلة او غيرها . وقد كان رفاعة الطهطاوي «رائدا» للفكر المصري - البرجوازي - الحديث بهذا المعنى . لم تكن البرجوازية المصرية قد تكونت ، ولكنها بالقطع كانت في مرحلة النشوء . لم يكن يمثل الفكر القديم ولا الفكر السائد ، ولكنه كان ينتمي الى المستقبل المتجرّم في احشاء الحاضر . لم يكن يمثل شريحة دون غيرها من شرائح البرجوازية ، ولكنه كان يجسد طموحات عالم جديد هو العالم البرجوازي المتقدم كما ونوعا من العالم التركي والعالم الملوكي . كان يجسد «جوهراً» النهضة القائمة على استحداث الدولة العصرية ، اي البرجوازية . كان يليبي فكرا الاحتياجات الموضوعية لمصر ، وقد كانت في مجملها احتياجات الثورة الوطنية الديمقراطية . كانت نهضة مصر في ذلك الوقت تعني نهضة البرجوازية ، كان

---

٥ - ومعروف ان محمد علي قمع نرد رجال الدين بقسوة وايدد رؤسائهم من العاصمة بسند تلميحه للاولاد ، ولم يساهمهم المهمة في تثبيت حكمه قبل ذلك (الرجع السابق ص ١٥) .



المعنيان متطابقين ، حتى ولو دون وعي من جانب الداعمين الى النهضة الرناردسين  
آفاقها .

وينبغي التوقف طويلا عند نقطة هامة هي ان رفاعة الطهطاوي ، احد رجالات  
الازهر . ينبغي التوقف هنا حتى نقول : ان الازهر لم يرادف يوما « الكنيسة » ،  
وان تربيته من « العلماء » والمناسخ والطلاب كانوا طبقيا ضمن النسيج الاساسي  
للشعب (٦) ، وان الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ - ١٨٢٥) هو الذي علم الطهطاوي  
محبة « العلوم الغربية » ذلك ان « بلادنا لا بد ان تتغير وتتجدد بها من العلوم ما ليس  
فيها » (٧) وهي الكلمات التي سترني رموزا متعاقبة من رموز النهضة التي لم يكن  
الازهر بعيدا عنها بالسلب والايجاب . ولقد سافر الطهطاوي الى باريس واعطا  
واماما للبعثة التعليمية التي اوفدها محمد علي . ولكنه هناك - في فرنسا - لم  
يكتف بوظيفته الدينية التي يجيدها ، بل درس كاهل البعثة واكثر . « لم يكن  
مجرد مثقف يتمتع بالفكر والثقافة ، ولم يكن مجرد ناقل لفكر الغرب وحضارته  
الى اللغة العربية ، وانما كان مناضلا في سبيل (ان يوقف) امته ووطنه . بل  
والشرق (اهل الاسلام) قاطبة ... كما كان حديثه في السياسة والدستور ،  
وصفه لما درسه وشاهده بباريس من مؤسسات الديمقراطية البرجوازية ،  
مقصودا به ان يفتح لوطنه وشعبه ساحات الديمقراطية ، ويدعوه لطرق بابها  
بقوة ، حتى يتجاوز الشرق مستنقعات الاستبداد والظلم والحكم الفردي  
البقيش » كما يقول محمد عمارة في مقدمته لاممال الطهطاوي الكاملة (ص ٥٥) من  
الجزء الاول) .

ما هي نبوة الطهطاوي بشيء قليل من التفصيل ؟

● في الباب الرابع - الفصل الثالث - من « مناهج الالباب » (٨) يقول ما نصه  
« لو لم يكن للمرحوم محمد علي من المحاسن الا تجديد المخالفات المصرية مسع  
الدول الاجنبية ، بعد ان ضعفت الامة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين

---

٦ - راجع : « الازهر على مسرح السياسة المصرية » للدكتور سميد اسماعيل طي : بالنسبة  
للموقف من المالك ص ٨٤ وبالنسبة للحملة الفرنسية ص ١٠٧ و١١٣ و١١٥ وبالنسبة لحكم محمد  
علي (ص ١٣٩ و١٤٥) وبالنسبة لحركة اليقظة القومية والاصلاح الديني (ص ١٧٥ الى ص ١٩٢)  
وبالنسبة لدور الازهر في ثورة ١٩١٩ ص ٢٨٥ - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٤ .  
٧ - نقلا من مقدمة د. محمد عمارة لاممال الطهطاوي الكاملة (الجزء الاول) - المؤسسة العربية  
للدراسات والنشر - ص ١٩ - بيروت ١٩٧٣ .

٨ - خصمه الطهطاوي لمالحة « التنمذ » وادوع فيه فكره الاجتماعي وقد طبع في حياته  
عام ١٨٦٩ لم اعيد طبعه بعد وفاته عام ١٩١١ والباحث يعتمد هنا على الطبعة الحديثة ضمن مجلدات  
امماله الكاملة التي حققها وقدم لها الباحث المصري د. محمد عمارة . والمنوان الكامل للكتاب هو  
« مناهج الالباب المصرية في مناهج الاداب المصرية » ويأتي تربيته في « الاممال الكاملة » للنشر اليها  
في المجلد الاول بين ص ٢٤٢ و٥٨٥ .

العديدة ، لكفاه ذلك ، فلقد اذهب عنها داء الوحشة والانفراد ، وآتسها بوصال  
 أنباء الممالك الأخرى والبلاد ، لينشر المنافع العمومية ، واكتساب السبق فسي  
 ميدان التقدمية» ، وكان قبل ذلك بقليل - في الباب الثالث من الفصل الثالث -  
 قال «... فمخالطة الأعراب ، لاسيما اذا كانوا من اولي الالباب تجلب للاوطان  
 من المنافع العمومية المحبب المعجّب» . وتلك هي الإشارة الاولى الى حقبة التفاعل  
 الحضاري بين المتخلفين والمتقدمين . وتلك ايضا هي الضربة الاولى للفكر  
 السلفي القائل بأن «الافكار المستوردة» من المحرمات وأنها ضد «الإصالة» . ومن  
 المفيد التذكير هنا بأن كلمة «التقدمية» الواردة في النص ، ربما كانت - على  
 صعيد اللغة - تستخدم بهذا المعنى للمرة الاولى ، فضلا عن الدلالة الفكرية  
 والاجتماعية لهذا الاشتقاق .

● في خاتمة الفصل الثاني من «مناهج الالباب» يقول : أن محمد علي قد  
 جدد دروس العلوم بعد اندواسها ... غير أنه لم يستطع ، الى الآن ، أن يعمم  
 أنوار هذه المعارف بالجامع الأزهر ... ولم يجذب طلابه الى تكميل عقولهم بالعلوم  
 الحكيمية التي كبر نفعها في الوطن ليس ينكر . سلوك جادة الرشاد والأصابة  
 متوط ، بعد ولي الامر ، بهذه العصاية ، التي ينبغي أن تضيف الى ما يجب  
 عليها من نشر السنة الشريفة ، ورفع اعلام الشريعة المنيفة ، معرفة سائر  
 المعارف البشرية المدنية ، التي لها مدخل في تقدم الوطنية» . وهي الدعوة التي  
 لم تتحقق الا بعد حوالي قرن من الزمان على يدي جمال عبد الناصر الذي أدخل  
 العلوم المصرية الى رحاب الأزهر (١٩٦١) .

● في المقالة الثالثة - الفصل الثاني - من كتاب «تخليص الإبريز» (١) يقول  
 «من جملة ما يمين الفرنسيات على التقدم في العلوم والفنون سهولة لفتهم وسائل  
 ما يكملها ، فان لفتهم لا تحتاج الى معالجة كثيرة في تعلمها ، فاي انسان له قابلية  
 وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع اي كتاب كان ... فاذا شرع الانسان  
 في مطالعة اي علم كان تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكاة الالفاظ  
 فيصرف سائر همته في البحث عن موضوع العلم ... بخلاف اللغة العربية مثلاً ،  
 فان الانسان الذي يطالع كتابا من كتبها في علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على  
 سائر آلات اللغة ويدقق الالفاظ ما أمكن ، ويحمل العبارة معاني بعيدة عن  
 ظاهرها» . وهو بذلك يضع كلتا يديه مبكرا على إحدى العلل الخطيرة الموروثة من  
 عصور التخلف ، أنها أداة المعرفة ، أداة الحوار ، فالمعرفة العلمية الحديثة ليست

---

١ - العنوان الكامل للكتاب هو «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» او «الديوان النفيس ببارون  
 باريس» وقد بدأ كتابته أثناء وجوده في فرنسا ثم استكمل قصوله بعد عودته الى مصر حيث طبع  
 في حياته مرتين : الاولى عام ١٨٢٤ والثانية عام ١٨٤٩ ، ثم طبع بعد وفاته للمرة الثالثة عام ١٩٠٥ ،  
 ثم طبع طبعة مختصرة ومبسطة من المجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية عام ١٩٥٨ .  
 والباحث يعتمد هنا على الطبعة التي حققها د. محمد حمادة ضمن «الأعمال الكاملة» والتي تستوفي  
 المجلد الثاني بأكمله (٧٧٥ صفحة) .

مونولوجا صوفياً ، بل هي حوار بين الذات والموضوع . لذلك كانت «اللغة» من البنود الرئيسية في جدول أعمال النهضة .

● وفي ذات السياق من المصدر نفسه يستطرد ان اهل باريس «ليسسموا اسراء التقليد اصلا ، بل يحبون معرفة اصل الشيء ، والاستدلال عليه» ، «حتى ان عامتهم ايضا يصفون القراءة والكتابة ، ويدخلون مع غيرهم في الامور العميقة» . هكذا يضع الوعي - بغياب الأمية - عاملا جوهريا في ربط الفرد بالمجتمع ، بتضايه العامة . انها المقدمة الاولى لتكوين ما يسمى «الراي العام» ، المقدمة الاولى للديموقراطية . ويكمل ان : «سائر العلوم والفنون والصنائع مدونة في الكتب» ، حتى الصنائع الدنيئة ، فيحتاج الصنائعي بالضرورة الى معرفة القراءة والكتابة لاتقان صنعته ، وكل صاحب فن يجب ان يتندع في فنه شيئا لسم يسبق به او يكمل ما ابتدعه غيره» وهذا هو معنى «التطور» السدي يؤدي الى التقدم .

● في المقالة الثالثة - الفصل الثالث عشر - من المصدر السابق ينتقل بنا الى السياسة فيقول : «لا تطول عندهم ولاية ملك جبار او وزير اشتهر بينهم انه تعدى مرة وجار» والوزير «اذا مشى في الطريق لا تعرفه عن غيره ، فانه يقلل من اتباعه ما أمكنه ، داخل داره وخارجه ... فانظر الفرق بين باريس ومصر ، حيث ان العسكري بمصر له عدة خدم» . ويبحث الطهطاوي الى المقارنة بين الزينة عندنا والفن عندهم ، بين الابتدال عندنا والرقص عندهم ، بين التهرج عندنا والمسرح عندهم . ويعود الى السياسة مؤكدا ان «احكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية» ولكن دستورهم فيه امور «لا ينكر ذوو العقل انها من باب العدل .. فلقد حكمت عقولهم بان العدل والانصاف من اسباب تميم الممالك وراحة العباد ، واتقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غنائم وارتاح قلوبهم .. والعدل اساس العمران» . يقصد «الحضارة» باللغة الحديثة ، وكان ابن خلدون اول من استخدم تعبير «العمران» في مقدمته الشهيرة . ● ويترجم الطهطاوي الدستور الفرنسي (١٠) ضمن كتاب «تخليص الابرز» ويقول عليه : ان «سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة» وان «سائر من يوجد في بلاد فرنسا» من رفيع وضيع ، لا يختلفون في اجراء الاحكام المذكورة في القانون ، حتى ان الدعوة الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره ، «وهي من الادلة الواضحة على وصول الشرع عندهم الى درجة عالية ، وتقدمهم في الاداب الحاضرة ، وما يسمونه الحرية .. وذلك لان معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوي في الاحكام والقوانين ، بحيث لا يجوز الحاكم على انسان ، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة» . «والملك انما هو منفذ للاحكام ، على طبق ما فيها من قوانين ، فكانه عبارة عن آلة» . وفي المقالة الخامسة - الفصل الاول - من

---

١٠ - المقصود هو دستور ١٨١٨ كما ترجم نصوص المواد المعدلة التي ادخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ لاسلحه ، ويوجب لغة مصر الطهطاوي فقد كان يسميها - اي الثورة - الفتنة .

«تخليص الأبريز» يقول حرفيا : «الملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم ، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية» .



إذا لم ننس أن صاحب هذه «المقدمات» هو «الشيخ» رفاعة إمام البعثة المصرية في باريس ، وأنه مؤلف «ولي الأمر» محمد علي ، سوف نقرب حثيثا من جوهر الفكر الذي حمل مشعله الثوري في فجر النهضة ، وهو الانتقال بالسلطة من الحق الإلهي إلى العقد الاجتماعي ، والانتقال بالدولة من الشيوكراتية السي الديموقراطية ، والانتقال بالشرعية من الأوتوقراطية إلى «حقوق الإنسان» . وهي المناوئين العريضة التي يمكن لجمال الدين «الأفغاني» - أم الأيراني ١ - أن يتجه بها ناحية أخرى ، كما يمكن لعبد الرحمن الكواكبي أن يتجذر بها إلى عمق «الاستبداد» والتي يمكن لخير الدين في تونس أن يبشر بها على نحو مختلف . أنه إذن العالم الإسلامي - أو الشرق - ينفض ، وأنه العالم العربي يتفجر ، ولكن الطهطاوي يبقى «رغولا» لفجر نهضتنا التي تنمطف به من المناوئين إلى تفاصيل الفكر البرجوازي الحديث .

(٢) «.. لم يحصر جهوده في نطاق الفكر الذي تتميز به حركة المثقفين بالمعنى الخاص والضيقي ، وإنما كان مثقفا فهم الثقافة بمعناها العام ، وقدم لشعبه وأمتة زادا ثقافيا يغطي احتياجات هذه الأمة ، تقريبا ، في عملية التطوير والتغيير الجارية لمختلف جوانب الحياة .. حياة الأمة بطبقاتها وفئاتها ، لا حياة المثقفين فقط من إبنائها» .

بهذه الكلمات يقدم الباحث المصري محمد عمارة لجموعة أعمال رفاعة الطهطاوي . الكلمة . وفي ظني أنه كاد يضع يديه على مكانة رفاعة التاريخية حين قال : أنه لم يكن يتوجه إلى المثقفين وحدهم بل إلى مجموع الشعب . كاد يضع يديه ، لأنه لم يستخلص في نهاية الأمر ، أن الطهطاوي لم يكن يمثل طبقة قائمة أو إحدى شرائحها . وإنما كان يجسد «مطلق» الفكر البرجوازي الذي من شأنه أن يحول مجتمع محمد علي - مجتمع ينشد الانفلات من التخلف المملوكي - إلى مرحلة أرقى هي المرحلة البرجوازية . أن كلمات عمارة توحى بأن اهتمامات رفاعة وأسلوبه كنا لفائدة «الجميع» ، ولكن الحقيقة هي أن هذه الفائدة للثقافة العامة ، أو «الوعي» كما أحب أن أسميه ، هو انعكاس لما هو أعمق ، هو انعكاس لمكان رفاعة الطهطاوي من فكرنا الحديث . أنه المكان الذي لا يبرر مصلحة إحدى الطبقات - فالبرجوازية نفسها لم تكن قد تكونت بعد كطبقة - وإنما هو كان يبشر بمولد مجتمع جديد ، مصر جديدة (لم يفكر قط ما إذا كانت ستدفي في المستقبل بمصر البرجوازية مثلا) . وقد كان التناقض الحاد بين هيكل المجتمع القديم والعلاقات الاجتماعية الجديدة التي تصوغ عملية التقدم ، هي مصدر «نوعية» فكر الطهطاوي الذي يبشر بما هو قادم ولا ينتظر لما هو قائم . لذلك كان تجسيدها لمطلق الفكر

الهرجوازي ، ولذلك ايضا كان تعبيرا ملحا عن ضرورة مصر ككل .  
ولا بد ان الطهطاوي قد استوعب ما قاله احد اساتذة البعثة المصرية فسي  
باريس ، وهو الاستاذ «جومار» - الذي سبق له ان اشرف على نشر الكتاب -  
الموسوعة «وصف مصر» ، حين تكلم في حفل أقيم في ٤ تموز ١٨٢٨ بمناسبة  
توزيع الجوائز على الناجحين ، قال : «انكم متنبذون لتجديد وطنكم الذي  
سيكون سببا في تمدن الشرق بأسره ، فيما له من نصيب ترقص له طربا القلوب  
التي تحب الفخر وتدين بالاخلاص للوطن .. ومصر كم تضاهي في ذلك فرنسا في  
اوائل هذا القرن ، فانها بينما كانت جيوشها تنتصر في ساحات الحرب ورجالها  
يفوزون في ميادين السياسة ويقاومون زوايعها واعاصيرها ، كانت تحمل مع  
أكاليل النصر أكاليل العلم والمدنية .. امامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكتنا  
يديكم ، وهذا قبسه المضيء بأنواره امام أعينكم فاقبسوا من فرنسا نور العقل  
الذي رفع اوربا على سائر اجزاء الدنيا ، وبذلك تردون الى وطنكم منافع الشرائع  
والفنون التي ازدان بها عدة قرون في الأزمان الماضية . فمصر التي تنويون منها  
ستسترد بكم خواصها الأصلية ، وفرنسا التي تملككم وتهلككم تفي ما عليها من  
الدين الذي للشرق على الغرب كله ..» (١١) .

لا بد ان الطهطاوي قد وعى جيدا هذه الكلمات ، بالإضافة الى ما سمع من  
استاذة الشيخ حسن المطار ، حتى أصبحت اوربا او الحضارة «الفريضة»  
الحديثة ضرورة حياة في مواجهة الموت الشامل الذي «يحيي» في ظلاله الشرق  
كله . ولا بد ان الطهطاوي حين وعى هذه الضرورة واجه فوراً المشكلات التي نجمت  
عنها . ان بلاده لم تكن قد احتلت بعد من جانب الغرب ، ولكنها مهددة بذلك ،  
لا بسبب «تطور» حضارتها الى مرحلة الفتوحات فحسب ، ولا بسبب الموقع  
الاستراتيجي لمصر فقط ، وإنما بسبب الاستقلال الذي آتسره محمد علي ،  
والاصلاحيات التي قام بها . وإذن فقد كان على الطهطاوي ان يحلر الوجه القديم ،  
ويقبل على الوجه الجميل لحضارة واحدة ، فهل يأخذها كلها كما هي ، ام يأخذ  
منها بعض ما فيها ويرفض البعض الآخر ؟ وماذا حين يتناقض ما يستحق الاخذ  
مع الراسخ الثابت في ضمائر الناس ووجداناتهم وعقولهم ؟  
لقد عاد الى مصر فاسس «مدرسة الترجمة» التي دميت فيما بعد بمدرسة  
اللسن عام ١٨٢٥ ، وقد تحولت مع الزمن الى «جامعة» بالفرنسي الحديث ، اذ  
اشتملت على اقسام لمختلف العلوم والآداب . ثم أسس عام ١٨٤١ ما سماه بقلم  
الترجمة ، وهو يشبه المجمع العلمي لترجمة الرياضيات والعلوم الطبية والطبيعية  
والاجتماعية .

كانت «الترجمة» في وعي الطهطاوي الاداة الاولى لمعرفة ما وقع في الدنيا  
حين كانت بلاده خارجها . ومن ناحية اخرى اهتم بالآثار القديمة والوسيلة لمصر،

١١ - الأمير عمر طوسون - البعثات العلمية في عهد محمد علي ، ثم في عهدي عباس الاول  
وسعيد - ص ٢٢ و٢٤ - طبعة الاسكندرية ١٩٢٤ .

ويقول في خاتمة «تخليص الإبريز» : «حيث ان مصر اخذت الآن في اسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد اوروبا ، فهي أولى وأحق بما تركه لها سلفها» . فإذا كانت الترجمة هي أداته لمعرفة «العالم» - او موضوع الحضارة الحديثة - فقد كان تاريخ مصر هو أداته لمعرفة «الذات» . وكانت الأداة الثالثة هسي «الصحافة» ، فقد كان الطهطاوي أول من أسس الصحيفة المصرية الحديثة حين أشرف على «الوقائع المصرية» التي أسسها محمد علي عام ١٨٢٨ . وقد تولى الطهطاوي رئاسة تحريرها في ١١ يناير (كانون الثاني) ١٨٤٢ في عهد إبراهيم باشا فأصبحت تصدر بالعربية في مواعيد منتظمة و«الأخبار المصرية» مادتها الأساسية ولها مراسلون ومحررون ثابتون . كما أنه كان أول من أصدر مجلة ثقافية بالفرنسية الحديث هي «روضة المدارس» التي ظهرت عام ١٨٧٠ .

تلك كانت «أدوات» الطهطاوي التي تشير الى جملة أشياء ؛ أهمها أنه لم يكن يتصور نفسه كفرد قادر على إنجاز الصبء ، وأن المعرفة لم تكن تعني له بالتالي ترافاً شخصياً ومتعة ذهنية خالصة ، وإنما كانت عملاً ورسالة . وأنه من حيث الشكل ارتبط عمله كما ارتبطت رسالته بمنصرين هما «الموسوعية» في التفكير ، واختبار النظرية بالتطبيق . أي أن تعدد اهتماماته لم يكن ابتعاداً عمن «الاختصاص» ، وإنما كان تصوراً استراتيجياً - أن جاز التعبير - لاحتياجات التطور . وهو في ذلك أشبه ما يكون بالموسوعيين فسي القرن الثامن عشر الأوروبي . كذلك كان ربطه النظرية بالتطبيق ، «فقد عمل بنفسه هو وتلاميذه في المجالات التي تصدى لدعوة تغييرها» لم يكن ذلك نتيجة رغبة في امتحان مجرد لمعلومات ذهنية ، وإنما كان ثمرة فهمه العميق والباكر لقضية الاسالة والمعاصرة . كانت الاحتياجات الموضوعية للواقع المتخلف - وحدها - هي التي تقوده الى هذه الجزئية دون تلك من جزئيات «النظرية الحضارية» . أي أنه كان يربط جدليا بين العام والخاص في إطار «الواقع الحي» لا في إطار الجدل النظري للمعرفة فحسب .

ماذا ترجم - مثلاً - الطهطاوي ، وماذا ألف ؟

- ألف «تخليص الإبريز» ليعرض الرحلة الباريسية ، و«مناهج الإلصاف» ليعرض رؤياه الاجتماعية ، و«المُرشد الأمين» ليعرض أفكاره التربوية ، و«أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر» ليعرض فلسفته التاريخية ، و«القول السديد في الاجتهاد والتجديد» ليعرض معنى الاجتهاد في الإسلام ، و«التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية» ليعرض مهام اللغة العصرية ، والعديد من القصائد الوطنية المصرية.
- ترجم تاريخ قدماء المصريين ، والقانون المدني الفرنسي ، ووثيقة حقوق الإنسان ، وكتاب قدماء الفلاسفة من الأفريق ، ومبادئ الهندسة والمنطق ، والمعادن ، والجغرافيا ، و«روح القوانين» ، و«تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» لونتسكيو و«العقد الاجتماعي» لروسو . كما ترجم الدستور الفرنسي ، ونبذة عن الاسكندر الأكبر ، وسيرة بطرس الأكبر ، وشارل الثاني عشر ، والإمبراطور شارل الخامس ، ونبذة في الميثولوجيا ، وأخرى في الصحة

العامة ، وغيرها كثير .

ما هي المحاور الفكرية الرئيسية التي تشكل «الإبّاق الموحّد» في فكّر الطهطاوي ، تابعا وترجمة ؟ اننا نستطيع اجمالها - باستشادات نصية - في ما يلي :

اولا : على صعيد اللغة ، كان الطهطاوي يعاني بمشقة بالغة مهمة التوفيق بين السجع الكلاسيكي والنثر المتدفق ، ولم يكن يأنف من استخدام العامية حين يعوزه ذلك ، ذلك انه «أخط لنفسه ولمدرسته في القاموس اللغوي خطة تقوم على استعمال اللفظ العربي الفصح ، فان لم يوجد فاللفظ الدارج فان ضاق الاثنان ، فاللفظ الاجنبي معربا» كما يقول محمد خلف الله احمد (١٢) . بل كان يشجع استخدام العامية حتى يفهم اغلب الشعب كما كان يشجع تعريب اللفظ الاجنبي حتى تدخل سياق الحضارة التي «اخترعوها كما اخترعوا لها الالفاظ» .

ثانيا : موقفه من الحضارة الحديثة يقوم على مبدأ «والحق احق ان يتبع» كما يقول في خطبة «تخليص الابريز» . وما دام «كمال ذلك» في الغرب - اي الحضارة - «امر ثابت» ؛ غير ان ارتباط النظرية بالتطبيق دفعه لان يرى المدنية المعاصرة برؤية نقدية لا برؤية تقليدية .

ثالثا : ايمانه بالعقل مستمد من الايمان بالله الذي اعطى الانسان هذا العقل ليفكر به ويعمل على هديه ، لا وفق محلمات قديمة وبدبيات سابقة . لذلك فهو يرى الخرافات والاساطير تجسد طفولة ذهن البشري من ناحية ، كما انها «تفيد» في ضرب الامثلة لتقريب المراد من الاذهان ، وخاصة في تربية الناشئة ، ولكن العقل هو الفيصل في الرؤية والتحليل والتكوين والتركيب ، في العلوم النظرية والعلوم التطبيقية على السواء (١٣) .

---

١٢ - محمد خلف الله احمد ، بحث عنوانه «جانب من جهود رفاعة في تجديد اللغة والفكر

والادب» ضمن كتاب (مهرجان رفاعة الطهطاوي) - ص ١٥١ ١٥٢ - طيبة القاهرة ١٩٦٠ .

١٣ - يراجع في ذلك (أنوار توفيق الجليل) ج١ الخطبة . والعنوان الكامل للكتاب هو «أنوار توفيق الجليل في اخبار مصر وتوليقي بني اسماعيل» وهو يستوعب المجلد الثالث بأكمله من «الامثال الكاملة» التي حققها محمد عمارة ، وقد صدر من الناصر المذكور سابقا ، بيروت ١٩٧٤ . يراجع ايضا [القالة الاولى - الباب الحادي عشر] من المصدر نفسه .

يقول في الاستشهاد الاول ما نصه انه في تأليف كتابه تجنب «الاناول غير المرئية مما يظهر بمرسه على ميزان العقل انه محض الخرافات» مما تولع به الاخباريسون والقصاص من اختراع الاباطيل والخرافات ، او مما توهمه ارباب الاوهام الفاسدة من المجالب التخيلية التي بدون فائدة ، اذ كثير من كتب السير مشحون بخوارق الصادات ، ومملوء ببوارق خيال الاعتقادات ، مما ليس بمعجزة ولا كرامة ، والجزم به في مقام التاريخ الاربعة مما يغلط مقامه» .

ويقول في الاستشهاد الثاني ما نصه : «... واذا رأى الطبيب هذه الآثار على العوام فسي اعتقادهم في الاوائل بان اصغرهم كانت طويلة وجنتهم كانت عظيمة ، او انهم كانت لهم مسا (١٤) =

رابعا : ايمانه بالتاريخ كسلسلة متصلة من الحلقات لا سبيل الى تفسيرها  
بالتاريخ الشخصي للملك والقادة العظام ، وانما بما تم انجازه في «دفاهية الناس  
والعمران» .

خامسا : الوطنية او الملة «في عرف السياسة كالجنس : جماعة الناس  
السكانة في بلدة واحدة ، تتكلم بلسان واحد ، وأخلاقها واحدة ، وعوائلها  
متحدة ، ومنقادة غالبا لاحكام واحدة ودولة واحدة . وتسمى الاهالي والريعية  
والجنس ، وأبناء الوطن» كما جاء في الفصل الثالث - الباب الرابع - من  
«المرشد الامين» (١٤) .

سادسا : حرية العقيدة الدينية هي العمود الفقري للوحدة الوطنية ، فنان  
«الملوك اذا تمصبوا لدينهم وتدخلوا في قضايا الاديان ، وأرادوا قلب عقائدهم  
رعاياهم المخالفين لهم ، فانما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون مسن  
يكرهونهم ، على تبديل عقيدته ، وينزعون الحرية منه فلا يوافق الباطن الظاهر ،  
فمحض تعصب الإنسان لدينه لإضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية» كما جاء في خاتمة  
الفصل الثاني من «مناهج الالباب» .

سابعا : مصر في وجدان الطهطاوي وعقله هي «الوطن» الذي يقصده ويهدف  
الى تغييره ، ولها في قلبه ما يشبه الوقدة الصوفية ، ولعله في ذلك إمام القائلين  
بالفكرة المصرية . انه يراها في خطبة «أنوار توفيق الجليل» البلد الوحيد المفتوح  
على تاريخ العالم «تاريخها جامع لسائر الممالك والملوك» . ولا يشير بحرف الى ان  
هذا «الافتتاح» تم احيانا رغما عنها ، بالفزوات المتتالية . ويضيف في تمهيد  
المصدر السابق انها البلد الوحيد الذي انتصر على الغزاة . وليس هذا صحيحا .  
ولكنها «أنشودة» اكثر منها تاريخا . ويضيف : ان «الزراعة» هي التي رشحت  
مصر للسبق الحضاري القديم . وينسى طبعاً ان الزراعة لم تكن مقصورة عليها  
وحدها . ثم يضع الاساس المكين لمن جاءوا بعده فيقول : ان نظام الري والدولة  
المركزية هي التي اتاحت لمصر ريادة التنظيم والتقدم . وينسى بالضرورة ان ذلك  
ايضا أورش الطغيان والدكتاتورية . وهو يرى مصر «الأفريقية» سواء في كلامه  
عن النوام (السودان) او عن بقية افريقيا التي يمكن ان تصبح «ولايات» كما هو

---

«شربوا بها الحجر متى بين ايديهم ، وذلك لتقصور الإذهان عن مقدار ما يحتاج اليه ذلك من علم  
الهندسة ، واجتماع الهمة ، وتوفر العزيمة ، ومصارعة العمل ، والتمكن من الآلات ، والتفكير  
للأعمال ، والعلم بمعرفة أعضاء الحيوان ، وخاصة الإنسان ، ومقاديرها ونسب بعضها الى بعض ،  
الى غير ذلك مما يتوجب منه غاية المجهود» .

١٤ - عنوانه الكامل «المرشد الامين في تربية النبات والبنين» وقد خصصه لإرائه في التربية  
والوطنية والمملنية ، وقد طبع عام وفاته ١٨٧٢ . ويشير محمد عمارة الى ان (مجموع المطبوعات العربية  
والغربية) قد اخطت بتسمية الكتاب (الرشود الامين للبنات والبنين) وفي تلخيص طبعه حيث ذكر  
عام ١٩٢٢ هـ اي ١٨٧٥ وليس ذلك صحيحا (من مقدمة الأعمال الكاملة ص ٧٩) .



الحال في أمريكا» (الفصل الثالث - الباب الخامس - مناهج الالباب) ولايات مركزها مصر . وتحرك بين ضلوعه فكرة البعث قائلا : «.. فلا بأس اذا ضعف نور التمدن في مملكة من ان تعود الى رتبته الاولى» كما جاء حرفيا في الفصل التاسع - الباب الثالث - من «المرشد الامين» . ويبحث عن الجذور - بحثا يكاد يكون عرقيا - فيقول «لا يبعد على مصر فبسي هذا العصر ان تستجلب السعادة .. لان بنية اجسام اهل هذه الازمان هي عين بنية اهل الزمان السذي مضى وفات ، والقرائح واحدة ، ووسائل هذا العصر الاخير متسعة ومتنوعة» (الفصل الثاني - الباب الثالث - مناهج الالباب) .

ثامنا : كان الطهطاوي اول من دعا الى ما نسميه الان بالفصل بين السلطات ، فيقول : ان هناك قوتين ، اولاهما محكومة ، والثانية حاكمة . القوة المحكومة هي الشعب ، ولا بد ان تكون «محزنة لكمال الحرية ، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان في معاشه . ووجود كسبه ، وتحصيل سعادته» . اما القوة الحاكمة فتشتمل عند الطهطاوي على ثلاثة اشعة قويسة هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها (اي ما يسمى بالسلطة التشريعية) وقوة القضاء وفصل الحكم (اي السلطة القضائية) ، وقوة التنفيذ لاحكام بعد حكم القضاء بها (اي السلطة التنفيذية) . ويرى الطهطاوي ان هذه القوى الثلاث ترجع في النهاية الى «القوة المملوكية» - اي الحاكم - ولكنها «مشروطة بالقوانين» كما قال في خاتمة الفصل الاول من «مناهج الالباب» . وللتشريع عند الطهطاوي مصدران اولهما التراث الاسلامي بعد تطويره او بتعبيره هو «بتوقيفه على الوقت والحال» ، والمصدر الثاني هو التشريع الاوروبي (ويقصد الفرنسي بالذات) الذي نقل عنه الدستور وبعض القوانين ، كما نقل حوله اجتهادات مونتسكيو وروسو . وهو يكاد ينتهي الى الشعار الليبرالي القائل بان الملك يملك ولا يحكم ، فيقول : ان الملك «لرعاية الرعية وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم ، ولا راعيا لهم ، يعني ضمانا لحسن غداهم ، حسا ومعنى ، لا اكالا لهم» . كما استطرد في المصدر السابق مباشرة : والمطلوب من الملك او الحاكم اذن «ان يعينهم - اي الرعية - على ذلك بالحصول على كمال الحرية» ، ولا بد في هذا الصدد من «استشارة» الامة «في حقائق الترتيب والتنظيمات التي يراد تجديدها» ، «فان من ملك احرارا طائعين ؛ كان خيرا ممن ملك مييدا مروعين» (مناهج الالباب - خاتمة الفصل الرابع وكذلك الباب الخامس) .

ثاسعا : ما هي الحضارة - او العمران - التي كثيرا ما يصفها الطهطاوي بالتمدن اللازم ؟ يجيب بان «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لاهل العمران من الادوات اللازمة ؛ لتحسين احوالهم حسا ومعنى» ، هو ايضا ما نسميه الان في لغتنا بسيادة القانون .. ومن حقوق الحرية الاهلية ان لا يجبر الانسان ان ينفي من بلده ، او يعاقب فيها الا بحكم شرعي او سياسي مطابق لأصول مملكته ، والا يفسق عليه في التصرف في ماله كما يشاء ، ولا يحجر عليه الا باحكام بلده ، والا يكتم رأيه في شيء شرط الا يخل بما يقوله او يكتبه بقوانين بلده» كما جاء في

الفصل الخامس - الباب الرابع من «المرشد الأمين» . وبعد ذلك هو يفصل القول في الحريات ، انها الحرية الطبيعية كالاكل والشرب والمشي ، والحرية السلوكية التي لا تؤدي الآخرين ، والحرية الدينية ، والحرية المدنية ، والحرية السياسية . ويكاد يجمعها في المعنى الليبرالي العام للحريات الديمقراطية حين يضع اساسها الاجتماعي هكذا ، «ان اعظم حرية في المملكة المتعدنة : حرية الفلاحة والتجارة والصناعة ، فالترخيص فيها - اي الاباحة والاطلاق - من اصول فن الادارة الملكية ، فقد ثبت بالدلة والبراهين ان هذه الحرية من اعظم المنافسيع العمومية ، وان النفوس مائلة اليها من القرون السالفة التي تقدم فيها التمدن الى هذا العصر» . وهكذا فانه بعد ان وضع الاطار العام للفكر البرجوازي «حرية - إخاء - مساواة» فانه يضع حدود اللوحة الاقتصادية الليبرالية «دعه يعمل ، دعه يمر» . وكما انه يركز على حرية الفرد وحرية الوطن فانه «من محاسن حرية الامة انها تفرح ايضا بحرية غيرها من الامم ، وتناذى من استعباد امم الممالك الذين لا حرية لهم» (الفصل السادس - الباب الرابع - المصدر السابق) .

عاشرا : ينطلق الفكر الاجتماعي للطهطاوي من مغولته «واما التسوية بين اهالي الجمعية - المجتمع - فهي صفة طبيعية في الانسان ، تجعله في جميع الحقوق البلدية كإخوانه» . اي الحرية الفردية على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون تفرقة بسبب الدين او اللون او الجنس . ولذلك كانت دعوته الباكرة - قبل قاسم امين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) - الى حرية المرأة التي ركن عليها في كتابه «المرشد الامين في تربية البنات والبنين» الذي صدر في عام وفاته ١٨٧٣ . يدعوها للتعليم والعمل - من اجل انماء ملكاتها وانهاء الثورة الوطنية معا - ويرفض ان تكون مجرد «أنثى» ، بل هي كائن «انساني» له كافة الحقوق التي للرجل . وهنا يفسر «الشرع» تفسيرا يأخذ بالحدود التي تكاد تحرم الطلاق وتعدد الزوجات . ويجعل «الحب» اساسا وحيدا للزواج فيقول : «من احسن الى البنات تزويجهن الى من هوينه وأحبينه» (الفصل الثالث - الباب السابع - المرشد الامين) .



هذه هي المحاور الرئيسية لفكر رفاة الطهطاوي وتصنيفها نستطيع القول من جديد : انه كان نبي الفكر البرجوازي بشكل عام، ورائد عصر النهضة بشكل خاص . ولقد كان مشرا للدهشة والاستغراب ان يتجاهل هذه «البداية» الخطيرة معظم الذين كتبوا عن نهضتنا الاولى من الاجانب باستثناء جاك بيرك رغم ان مجمل أعماله لا تصدى بشكل مباشر وتفصيلي لفجر النهضة ، فقد خلت من ذكره خلوا تامسا مؤلفات الالماني بروكلمان (تاريخ الشعوب الاسلامية) ، وتيودور روتشتين (تاريخ المسألة المصرية) ، وفلاديمير لوتسكي (تاريخ الانقراض العربية الحديث) ، وناداف صفران (مصر تسعى الى تكوين جماعة سياسية) . وحتى الدكاترة فيليب حتي وادوارد جورجي وجبرائيل جبور في الجزء الثالث من كتابهم المشترك «تاريخ

العرب» لا يأتون على ذكر الطهطاوي بكلمة واحدة . فما هو السبب ؟ مجرّد سؤال .

وما أكثر المؤلفات التي صدرت حديثاً عن الطهطاوي ، وخاصة تلك التي عالجت عصر النهضة ، ومن بين أكثرها أهمية كتاب الدكتور لويس عوض (تاريخ الفكر المصري الحديث) ، وكتاب البرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة) ، وكتاب جمال أحمد (الأصول الثقافية للقومية المصرية) ، وكتاب الدكتور أنور عبد الملك (الفكر العربي في معركة النهضة) ، بالإضافة إلى التحقيق العلمي والمقدمة الطويلة التي كتبها محمد عمارة لمجموعة الأعمال الكاملة . وربما اختلف المرء مع بعض التقييمات التي وردت في أمثال هذه الكتب ، فعمارة يميل إلى «تعريب» الطهطاوي ، بينما يميل جمال أحمد وعوض عبد الملك إلى «تمصيره» ، ويعمل حوراني إلى «إسلامه» . والحق أن الطهطاوي لم يكن بعيداً عن العروبة والإسلام ، ولكن بمعان مختلفة تماماً عن القومية العربية والجامعة الإسلامية . لقد تبلورت لديه فكرة الوطن حول «مصر» . كذلك بالغ الدكتور رفعت السعيد في كتابه «تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر» (١٥) حين جعل من كلمات الطهطاوي حول أسس الاجتماع راية لبداية الفكر الاشتراكي في بلادنا . والحق أن النظرات الاجتماعية في أعمال الطهطاوي لا تتجاوز بآية حال منطلقات الفكر البرجوازي في العصر الليبرالي . ولكن إيا كان الأمر فقد كان الطهطاوي — كرائد النهضة الحديثة في مصر والعالم العربي — مدرسة واسعة الأرجاء ، تخرجت فيها عدة تيارات هامة تصارعت طيلة الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ذلك أن الطهطاوي لم يكن — أكره — ممثلاً لمصلحة مباشرة لأحدى الطبقات البازغة، وإنما كان بشيراً لمجتمع كامل جديد . حتى أن المجتمع القديم — بعد وفاة محمد علي ، واستيلاء عباس على الحكم ، وبداية الانهيار — قد نفاه فترة إلى الخردوم . وكان «التركيب» النظري الذي توصل إليه الطهطاوي هو أن مبادئ الشرع الإسلامي «لا تتعارض» مع القوانين الوضعية ، وأنه يسن — كما قال حوراني — تفسير الشريعة الإسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر ، وأن العمل من أجل الآخرة «لا يتناقض» مع العمل من أجل الحياة الدنيا . وأن العمل في هذه الحياة ليس مقيداً بقوالب السلف . وفي ذلك كان الطهطاوي يستند إلى أن عظمة الإسلام الأولى كانت ثمرة الانفتاح على العلم والمدنية ، وإذا كانت أوروبا قد نهلت من معين التجربة الإسلامية ، فما الذي يمنعنا من التواصل مع أجدادنا عن طريق الغرب ؟

هذا هو السؤال الذي تباينت صيغته بعد الطهطاوي ، وتباعدت سمن ثم — صور الجواب .

(٣) لا بد لنا من التأكيد على أن الطهطاوي قد عاصر ثورة ١٨٣٠ في باريس ومايشها من قرب ، ورغم ذلك فإن فكرة «الثورة» كآداة للتغيير لم تخطر على باله قط ، بل أنه اكتفى بالحلم ، وكان يظن أن محمد علي قادر على تحقيقه ، ألم يرسل هو البعثة الى فرنسا ؟ لعل هذا يؤكد من ناحية أنه لم يكن رسولا لطبقة كائنة ، وإنما بشيرا بطبقة ستكون ، بل لعل فكرة «الطبقة» ذاتها لم تخطر له على بال ، كانت «مصر» هي التي تتراءى له في اليقظة والنام . غير أنه إذا لم يكن قد فكر في «الثورة» التي لا يتصور ثورة منغ ضد من ، فإن هذا لا ينفي عن تفكيره برنامج «الثورة الوطنية الديموقراطية» . كذلك فإنه إذا لم يكن قد فكر فسي «البرجوازية» كطبقة اجتماعية ، فإن هذا لا ينفي عن تفكيره الرؤيا البرجوازية . ولأن الطهطاوي كان حالما عظيما يرتبط خياله ببقاء محمد علي في الحكم لا بوجود اجتماعي لاحدى الطبقات ، فإن فكره — الى جانب خلوه من مسألة الثورة — قد جاء بالغ التعميم حتى اصبح من الجائر القول أنه رسول النهضة بشكسل عام ، ونهضة مصر بشكل عام ايضا . وهو الشكل الذي يسمح لتلامذته ، وقد عاشوا عصرا اكثر تحديدا وخصوصية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي ، أن يخرجوا على يديه حقا ، ولكن المسارب تختلف بهم هنا وهناك حسب انتماءاتهم الطبقة المتنومة تنوع الشرائع والفئات التي صاغت العصر الجديد . يظن الطهطاوي هو «الاصل» ، ولكن الفروع تتباين اتجاهاتها تبين «المصالح» التي يعمرون عنها . لقد اثرت ثورة ١٨٣٠ الفرنسية في الطهطاوي تأثيرا «كثيرا» — وهو العام الذي اصدر خلاله في مصر كتابه تخلص الإبريز — ولكنها لسم تصنع منه «مناضلا» سياسيا .

ولا بد — ثانية — من التأكيد على أن الطهطاوي قد بهرته «ثورة المواصلات» الحديثة حينذاك ، ولكن تأثيرها فيه لم يكن تكنولوجيا ، بل كان هو الآخر تأثيرا فكريا ، لذلك تبلورت قضية «التقدم» لديه بمعناها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ؛ لا بمعناها التكنولوجي فقط . أي أن «روح الحضارة» قد جذبت له لا «جسدها» وحده . لذلك كان تصور الطهطاوي أبعد ما يكون عن «استهلاك الحضارة» بالاستفادة المقصورة على وجهها المادي ، وإنما هو قد بنى هذا التصور على اساس تمثل الحضارة والمشاركة في إنتاجها بالاستفادة من وجهها الفكري . ولكن الملاحظة الجوهرية على خلاصة الطهطاوي أنها انتهت الى «ثنائية» — أن جاز التعبير — عما ندعوه في وقتنا الحاضر بالتوفيقية . وهي الصيغة التي تجمع في مركب واحد بين «الاسلام الصحيح» و«الحضارة الحديثة» . ومن المهم للغاية أن نركز على «شعور» الطهطاوي ، وهو يخلق هذا المزيج ، لأن هذا الشعور هو الذي يفرق لنا بين ما نعينه بالتوفيقية — أو الثنائية — والتلفيقية المعاصرة . ان الطهطاوي لم يشعر مطلقا بالتناقض أو التعارض بين الاسلام وحضارة الغرب ، بل راح يشير مرارا الى أن ازدهار الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي كسان ازدهارا علميا ومتعدنا ومنفتحا على الحضارات الاخرى . ومن ناحية ثانية ظل يشير تكرارا الى أن نهضة الغرب قامت من احدي الزوايا على تمثيل واستيعاب

التراث العربي الاسلامي والاضافة اليه ، وبالتالي اصبح لنا حق تاريخي نفسي الحوار مع النهضة الاوروبية وحضارتها الجديدة .

ان هذه الصيغة «الثنائية» لا تضع الطهطاوي جنبا الى جنب مع دعاة «الإصلاح الديني» في أوروبا او في الشرق (١٦) ، وان اشتملت رسالة الطهطاوي في جدول اعمالها على هذا البند ، ولكن ضمن بنود اخرى تجعل منه رائدا للنهضة لا لحركة الإصلاح الديني . ولأن رسالة الرجل لا تخرج في نهاية المطاف عن مقتضيات التاريخ ، تاريخ بلاده وتاريخ الغرب ، فانه لم «ينقل» النهضة الاوروبية السى وطنه ، بل وضع المبادئ الاساسية للنهضة المصرية - العربية - الحديثة . ومن هنا كانت «الثنائية» في فكره التوفيقى انعكاسا امينا وتحديا شجاعا في الوقت نفسه ، لطبيعة المرحلة التاريخية التي كان يجتازها المجتمع المصري والعربي بشكل عام . وهي الطبيعة التي تواجهنا بمشكلتين ، تتعلق المشكلة الاولى بالفرق الخطير بين تبني النتائج «العامة» للنهضة الاوروبية واختلاف «السياق التاريخي» . وهو الفرق الذي تجسد في مبدأ «البحث عن الجذور» . فبالرغم من تقابل الحضارات وتراكمتها التي تؤدي الى تغير نوعي ما ؛ فان عصر الإحياء الاوروبي قد توجه اساسا الى التراث اليوناني الروماني . وقد نتج عن ذلك ان العقل الاوروبى استيقظ من ظلام المصور الوسطى في حالة «مونولوج» . نتج عن ذلك ايضا «نقد المسيحية» لا تجددها محسب . اما نحن فرغم صحة كل ما يقال من حقننا التاريخي في الحضارة الجديدة ، فان «البحث عن الجذور» في نهضتنا كان يستوجب «ديالوغا» بين الذات والموضوع ، بين سياقتنا التاريخية و«نتائج» الحضارة الوافدة . وكان من الممكن للطهطاوي ان «ينقل» هذه النتائج بفرض النظر عن سياقها او سياقتنا . ولكن «التاريخ» كان في وعيه دائما ، لذلك لم يكن في حياتنا مجرد مترجم ، حتى حين كان يترجم ، وانما كان «مفكرا» يعتمد التحليل والتركيب . ومن هنا لم تحيى دعوته تليقا وترقيعا ، بل «ثنائية توفيقية» لا ترتفع الى مستوى التفاعل الديناميكي الجدلي ، ولكنها لا تسقط في وهاد الازدواجية الساكنة التي لا تخرج من كونها انعكاسا ذهنيا للخارج ، وليست انطلاقا حيا من الاحتياجات الموضوعية للواقع . ومن هنا كان «البحث عن الجذور» - او فكرة الإحياء - عند الطهطاوي كما نلاحظ على مجموعة مؤلفاته ومترجماته ، بحثا في التراث الانساني بأكمله ، مع وقفة طويلة عند الحلقة الحديثة من تطور الحضارة الغربية ، وبحثا

---

١٦ - وهي الفكرة التي يصير عليها اغلب الذين كتبوا عن الطهطاوي مثل د. حسين فوزي

التجار في كتابه «دراسة الطهطاوي» - سلسلة «أعلام العرب» رقم ٥٢ القاهرة - د. جمال الدين الشبال في «دراسة واقع الطهطاوي» - سلسلة «تاريخ الفكر العربي» - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٠ ود. احمد احمد يدي في «دراسة واقع الطهطاوي» - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٩ .

في التراث المصري بأكمله ، مع وقفة طويلة عند «الحقبة الإسلامية» من تطور الحضارة العربية . من هنا كانت ثنائية الطهطاوي ترجمة حرفية «لخصوصية التجربة الوطنية» (١٧) أو ما نسميه بتعبير آخر جوهر «الأصالة والمعاصرة» (١٨) .

ان هذه الثنائية لا تعتمد على بصيرة الطهطاوي وحدها ، وإنما هي تستند على دعامة موضوعية من أرض الواقع . ان سيادة المذهب السني على «إسلام» الوطن العربي كان من شأنه - نظريا - أن يؤدي الى الجمود ، وكذلك الامر بالنسبة لسيادة كنائس «المسيحية الشرقية» . ولكن الذي حدث هو ان السنة فصلت - عمليا - بين الدين والدنيا ، فأغلقت باب الاجتهاد على المذاهب الاربعية (الشافعي - ابو حنيفة - المالكي - ابن حنبل) وقادت في الوقت نفسه عملية التطور المادي للمجتمعات العربية . كذلك الامر بالنسبة لكنائس المسيحية الشرقية - خاصة الارثوذكسية - فانها في مواجهة الفوز المذهبي للكنائس الاجنبية ، وقفت دوما الى جانب الحركات الوطنية (١٩) . وهكذا أصبحت هناك دائرتان منفصلتان ، فإذا تعارضتا حسمت القيادات (السنية) السياسية الامر لمصلحة التقدم . ذلك ان اتكارها للاردواجية (بين الظاهر والباطن) أدى بها الى رفض الكهنوت (الذي يقسم الناس الى خاصة وعامة وما يجوز لاولئك لا يجوز لهؤلاء) . ومن ثم لم يكن الاظهر في اي وقت مؤسسة كهنوتية ، بل ظل في مختلف العصور خاضعا للسلطة المدنية ، احيانا بالموافقة الضمنية على اجراءاتها ، واخرى بالالتصاق الحميم بجماهير الشعب (٢٠) . وليس غريبا لذلك ان يكون الاظهر هو

---

١٧ - يختلف هذا التعبير عن المعنى الذي يقصد اليه د. انور عبد الملك بالخصوصية في كتابه «الفكر العربي في معركة النهضة» (ص ٢٠٨ و ٢٠٩) حيث يستخدم التعبير بالمعنى البيئي او الجغرافي لا بالمعنى التاريخي - الاجتماعي . طبعة دار الاداب اللبنانية - بيروت ١٩٧٤ .

١٨ - بالمعنى الذي توصل اليه مفكر غير عربي هو المؤرخ الاجتماعي الفرنسي البروليسور جاك بيرك منذ اكثر من عشرين عاما ، خاصة في كتبه :

- A) L'EGYPTE, Impérialisme et Révolution, éd Gallimard, Paris 1967.  
 B) Les ARABES d'heir à demain, éd Seuil, Paris 1969.  
 C) Langages Arabes du présent, éd Gallimard, Paris 1974.

١٩ - راجع في هذا الصدد كتاب القس الفرنسي جان كوريون القيم في بيروت ومناولته L'Eglise des Arabes, éd Cerf, Paris 1977.

مع تحفظين - الاول هو ان المؤلف لا ينصف الارثوذكس العرب ، وينحاز بوضوح للكاتوليك والوافقة . والاخر انه لا يميز النخالة اكبر كنيسة عربية هي الكنيسة القبطية في مصر .

راجع لاستكمال هذا النقض كتاب الدكتور وليم سليمان «تاريخ الكنيسة القبطية ونضالها ضد الاستعمار» الصادر عن دار الكتاب العربي - القاهرة ١٩٦٨ .

٢٠ - راجع كتاب «الاسس التاريخية وطوره» الصادر من وزارة الاوقاف وشؤون الازهر - القاهرة

١٩٦٤ - (ص ١٦) .

معهد «المتردين» بدءاً من الطهطاوي ، وإن يكون في الوقت نفسه محكمتهم التي اطاحت بعلي عبد الرازق ، وطه حسين ، وخالد محمد خالد .

والهم ان واقع الاسلام السني - المغاير كليا لوضع المسيحية في الغرب قبيل شروق فجر النهضة - لم يؤد الى «نقده» بل الى تجديده فيما دعى بحركة الإصلاح الديني بعد الطهطاوي (اساسا جمال الدين «الأفغاني» ، والإمام محمد عبده) . ولكن هذا الواقع ثنائي النظرة هو الذي تدخل بشكل حاسم في صياغة الرؤية الثنائية للطهطاوي ذاته . وهي الفكرة التي تكاد تشارف حدود المبدأ القائل بفصل الدين عن الدولة ، لانها في الاقل أبعد ما تكون عن مبدأ الدولة الدينية . ذلك ان «العلمانية» و«الديموقراطية» - الى هذه الدرجة او تلك - كانتا النبع الاول للمجرى الاصلي (اعني الطهطاوي) فقد تركت حلقات التاريخ القديم والوسيط والغزوات الاستعمارية بدءاً من الحروب الصليبية والتعديلات الجغرافية بصماتها على الخريطة الديموغرافية العربية : بالحضور المستمر للاديان الرئيسية الثلاثة ومذاهبها المختلفة وبعض الاقليات القومية . والسؤال هو : كيف يصبح التنوع مصدراً للثراء الانساني ، او مصدراً للنعم الطائفية والعشائرية ؟ على اية حال فقد كان جواب الطهطاوي هو «النهضة الحضارية» التي تترجم برنامج «الشيعة» الوطنية الديموقراطية» دون ان يكون في عصره احتلال مباشر للارض ، ودون ان تكون هناك طبقة برجوازية كاملة السمات . اما حين أصبح الاستعمار تهدبدا ففوزوا ، وحين اخذت البرجوازية المصرية في النشوء ، فان حلم الطهطاوي قد توزع في تاريخ الفكر المصري الحديث الى عديد من التيارات التي لم تنفصل من النبع الاصلي ، ولكنها استقلت عن المجرى الرئيسي وفقا لاتجاهات «المساح» الوطنية والطبقية» الباشرة التي عبرت منها . لقد مضى عهد «النبوة» وجاء دور المثليين على خشبة المسرح الاجتماعي والسياسي .

وربما كان علي مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٢) وحده هو القابل للاستثناء ، فقد كان معاصراً للطهطاوي من ناحية ، وقد شابهه في التربية الدينية الاولى ، وكتب رواية «علم الدين» التي يصف فيها شيخاً ازهرياً يتصل بمظاهر الحياة الاوروبية ، خلال طوافه في اوربا بصحبة مستشرق انكليزي . كما انه كتب «الخطط التوفيقية» على هدى خطط المقريري ، واسس دار الكتب ، ودار العلوم . انه اذن يشبه الطهطاوي في هذه «الانجازات» التي يبرت «طريق» النهضة ، ولكن حرصه الشديد على «السلطة» - التي ارهقت الطهطاوي كثيراً - باعد بينه وبين تأسيس رؤاها الفكرية .



وبالرغم من ان الطهطاوي يظل الرمز الشامل لفجر النهضة ، الا اننا نتوقف

طويلا امام الاشارة التي ذكرها «البرت حوراني» في كتابه «الفكر العربي في مصر النهضة - ص ١٠٠) والتي قال فيها عن رفاعة انه «بعث من جديد الفكرة التقليدية القائلة بشراكة الحاكم والعلماء ، وفسر كلمة العلماء على ضوء ما قصده سان سيمون برهنة العلماء» . ان هذه الاشارة الذكية تدفعنا الى التساؤل عما اذا كان الطبطبائي قد تعرف في الاقل على تلامذة سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) وأفكاره ، ام ان ما يشير اليه حوراني محض مصادفة ؟ فعلى كثرة استشهاده الطبطبائي وترجماته لم يذكر اسم سان سيمون على الاطلاق . ولكن الشيء المؤكد - وهنا المغارقة - ان مجموعة من سان سيمونيين قد وصلوا مصر وقابلوا محمد علي . ولكن من هو ، اولا ، سان سيمون ؟ ذلك الرجل الذي تعد أفكاره مع زميله - المتناقضين معه - شارل فوربيه وروبرت أوين من الالهامات الاساسية للاشتراكية العلمية ، رغم طوباوية اشتراكيتهن ؟

انه كونت فرنسي . وهذه هي المفاجأة الاولى ، فقد خلع مختارا رداء النبالة الارستقراطية دون ان تضطره الثورة التي عاصرها الى ذلك . تنازل اذن من لقبه ، وانتخبه الفلاحون رئيسا لاتحادهم ، ووجه نداء الى الجمعية التأسيسية قال فيه «ان المواطنين يجب ان يتساووا في الاعمال العامة والوظائف كل حسب قدراته» . وقد وقع سياسيا في مازق الاختلاف مع نابليون حول فتوحاته ، مما جعل ولاءه للثورة موضع الشك .

وكان متقفا ، عارض التقاليد المثالية في الفلسفة الالمانية ، واقام في مواجهتها ما دعاه بالفلسفة الطبيعية ، اي دراسة الطبيعة . وامتحن الحتمية وطبقها على المجتمع البشري قائلا بان التاريخ تحكمه قوانين . وقام تفسيره للتاريخ على ثلاثة اسس هي : رفض التفسيرات الرسمية ، والقول بالسببية في تطور التاريخ ، وامكان دراسة الحاضر في ضوء الماضي وامكان التنبؤ بالمستقبل في ضوء الحاضر . وآمن بتطور الانظمة الاجتماعية على اساس العلم والاخلاق والدين ، وقسم التاريخ البشري الى ثلاث مراحل هي : المرحلة التي سيطر فيها الدين على النظامين المبرودي والاقطاعي ، والمرحلة الميتافيزيقية التي انتهت بسقوط النظامين السابقين ، والمرحلة الوضعية هي مجتمع المستقبل القائم على العلم والصناعة والمعامل والتجار ورجال البنوك ، وهو مجتمع مخطط لصلحة الغالبية من اعضاء المجتمع . وفي كتابه «امادة تنظيم المجتمع الاوروبي» (١٨١٤) يقول «لا يمكن إحداث اي تغيير في النظام الاجتماعي دون ان يحدث تغير في نظام الملكية» . ولكنه رغم ذلك لم يفكر في «الثورة» كاداة تغيير المجتمع الى مرحلة ارقى ، بل آمن باتتفاق كل مرحلة من احشاء الاخرى «بصورة طبيعية» . آمن ايضا بضرورة توصيل القارات عن طريق الممرات البحرية حتى يتقارب اطراف العالم ، فقصده أحسن بان العالم في سبيله الى شق فجر جديد لانسانية جديدة تقوم على العلم والصناعة ، وقد حاول اقناع حاكم المكسيك بشق ممر يصل البحر بالمحيط ولكنه اخفق ، واعاد المحاولة مع حكومة اسبانيا - الخاضعة آنذاك لحاكم المكسيك - لفتح قناة تصل مدريد بالبحر الابيض المتوسط . وكادت محاولته تنجح ، لولا



انه قبيل إبرام الاتفاق اضطر للعودة الى وطنه ، فقد نشبت الثورة الفرنسية . وفي كتابه «خطابات من أحد سكان جنيف الى معاصريه» (١٨٠٣) يقول : «ان الحل الوحيد لتحقيق سعادة الانسان هو القضاء على النظام الاجتماعي القديم ، وان يتولى العلماء والفنانون - المنتخبون - ادارة شؤون العالم . ودعا مجلسهم باسم «مجلس نيوتن» نسبة الى عالم الفيزياء البريطاني الذي قال عنه «ان الله قد وضع نيوتن بجانبه وعهد اليه بمهمة تنظيم البشر» .

هذا هو سان سيمون الذي مات عام ١٨٢٥ ، والذي تبدو لمقارنة بين بعض افكاره وافكار الطهطاوي ممكنة .

على أية حال ، فان الاهم هو ان مجموعة من تلامذته توجهت الى مصر بمسند وفاته ، بينهم عشرة من المهندسين ، وتسعة من الاطباء ، وثلاثة من الزراعيين ، وبعض الادباء والرسميين والنحاتين . وقد اتصلوا فور وصولهم بالتفصيل الفرنسي فردنالد دي ليسبس الذي يشر لهم مقابلة محمد علي . وبين يدي الوالي عرضوا عليه فكرة شق قناة السويس . ولكن محمد علي رفض هذه الفكرة - لحكمة سياسية خاصة بصراع أوروبا للسيطرة على الشرق - وقفل ان يعمل السكان سيمونيون في اقامة القناطر الخيرية على النيل . كذلك سمح لهم بإنشاء مدرسة للرسم في الجيزة ، ومزرعة نموذجية في شبرا . غير ان دي ليسبس تمكن من سرقة مشروع شق قناة السويس من أحد المهندسين ، وتقدم به الى خلفاء محمد علي حيث استطاع حفر القناة في عهدي سعيد وإسماعيل ، وهو العهد الذي بدأت فيه السيطرة الأوروبية على مصر ، «أما السكان سيمونيون فلم يبق منهم سوى بعض الفنانين والرسميين» (٢١) . هذا ما يقوله التاريخ الرسمي من السكان سيمونية في مصر ، فهل هذا صحيح ؟

لماذا جاءوا الى مصر في وقت دار فيه «الصراع الكبير» لضرب استقلالها الوليد عن الاستانة ؟ ولماذا كان شق القناة هو المشروع الوحيد الذي ورثوه من المعلم الاول ؟ ولماذا مكثوا في مصر بعد ان رفض الوالي عرضهم ؟ وكيف تسنى لدي ليسبس ان يسرق المشروع من احدهم ؟ كلها اسئلة تلقي ظلا من النعوض على هذه القصة الغريبة التي لم تنته ببضع لوحات او تماثيل ، وانما انتهت فيما بعد الى عديد من الاشتراكيات غير البعيدة عن فكر سان سيمون ، حتى ولو استبعد ذلك اصحابها . لا بد ان «مشروعا فكريا» كان يتوسد حقايب هذه المجموعة من تلاميذ «ثورة المواصلات» .

.. وانتهى عصر محمد علي فهل انتهى معه عصر النهضة ؟

(٤) يتميز عصر النهضة في الوطن العربي عموما ، وفي مصر على وجهه

---

٢١ - واجع «الموسوعة الاشتراكية» - تحرير كامل زهيري وآخرون - الناشر «الوطن العربي»

بيروت - طبع النشر ١ - (ص ٢١٢ - ٢١٦) .

الخصوص ، بدرجات متفاوتة من «الانقطاع» ومعدلات مختلفة من «البطء» . ولا يعني الانقطاع فقدان التواصل والاستمرارية ، كما ان البطء لا يعني وحدة الايقاع في خطوات متباعدة . ذلك ان تقاليد الفجر الاول للنهضة ظلت سارية المفعول في كل مرحلة جديدة ، تحمل في ثناياها التساؤلات الجوهرية التي طرحها الرواد ، واجوبة العصر الجديد عليها . ويعني ذلك ان هنالك نوعا من الاستمرار ، ولكنه استمرار متقطع - ان جاز التعبير - عن الفجوات التي باعدت بين السياقات السياسية للمجتمع ، والتجسيديات الفكرية للنهوض الحضاري . كذلك ، فانه كان استمرارا بطيئا ، لان المرحلة الجديدة لم تكن تبدأ من حيث انتهت المرحلة السابقة عليها ، وانما كانت تطرح الاسئلة ذاتها ، ولا يتقدم الجواب بقدر اكبر من التحليل والتركيب . وقد كان انهيار حكم محمد علي وابراهيم باشا ، وتولي عباس فسميد واسماعيل ، ومضاعفات التحرش الغربي بمصر ، واستعادة السلطنة العثمانية على الاحتفاظ بوادي النيل ، مجمل الاسباب التي شكلت «افراغا» مثيرا للتأمل بين عصر الطهطاوي والثورة العربية بانيائها الجدد . غير ان كثرة «الافراغ» هنا اقرب الى التعبير المجازي ، فثمة مجموعة من الجسور والمؤثرات التي رفدت عصر النهضة في مصر بالعديد من التيارات «الخارجية» سواء من الاقطار العربية في المشرق والمغرب او من الديار الاسلامية القريبة والبعيدة . ولا ريب في ان السيد جمال الدين الذي تواضع الكثيرون على تسميته اشعل الفتيل الخامد . وارجح تقديرات المؤرخين والوثائق المكتشفة حديثا - خاصة اصابير وزارتي الخارجية البريطانية والفرنسية (٣٣) - تقول ان جمال الدين كان فارسي المولد والنشأة . ولكنه آثر منذ شبابه الباكر في رحلاته المتعددة الفاضلة ، ان يعرف حيناً بالرومي - اي التركي - وبالإستامبولي حيناً آخر ، وبالإفغاني حيناً ثالثاً ، وهكذا . وربما كانت هذه الاقنعة تكشف أكثر من غيرها طبيعة جمال الدين وهويته الحقيقية ، فبالرغم من ثبوت تربيته الشيعية سواء في بلده الاصلي او في النجف بالعراق ، ألا ان ميدان او ميادين تحركاته

---

٢٢ - بالنسبة للخارجية البريطانية تراجع سجلها المرقوم (F.O. 60/594) و (F.O. 65) و (F.O. 78) و (F.O. 248) و (F.O. 539) وبالنسبة لوزارة الخارجية الفرنسية (ملف «فارسي» ١٨٨٨ - ١٨٩٦) . قفلا من نسخة مصورة ليحت في منشور للدكتور لويس عوض ، وبالعناية على كتاب «وثائق غير منشورة تتصل بالسيد جمال الدين الإفغاني» للاستاذين ابراج افشار واصغر مهدي (بالفرنسية - طهران ١٩٦٣) وكذلك «تراث السيد جمال الدين الإفغاني في مصر» للاستاذ البرت قنسي زاده (رسالة دكتوراه غير منشورة لجامعة انديانا بالولايات المتحدة، ١٩٦٤) وجمال الدين الاسد ابادي الملقب بالإفغاني» للاستاذ هوما باكدامان (بالفرنسية ، باريس ١٩٦٦) و«الإفغاني ومحمد عبده» للاستاذ ايلي كهوري (بالانكليزية ، لندن ١٩٦٦) و«السيد جمال الدين الإفغاني» للاستاذ ليكي كيدي (بالانكليزية - جامعة كاليفورنيا ١٩٧٢) .

الفكرية والسياسية كانت في الاغلب اقطارا سنية . ومن هنا كان «بسطمر» لاختفاء باطنه كثيرا . غير ان اخفاء الباطن عند جمال الدين لم يكن مقصورا على مذهبه الديني الذي تبحر فيه كثيرا ، وانما كان متعدد الاقوال والافعال كما كان متعدد الاسماء . وليس هناك عامل واحد حاسم ترد اليه اقنعة الرجل السبعة ، فللسياسة ومناوراتها ودهاليزها وإرهابها وشهواتها دور ، كما ان للمسزاج الشخصي المتقلب ، والطموح الانساني المشروع وغير المشروع، والتلق الفكري دور. ولكن هكذا كان جمال الدين (١٨٣٩ - ١٨٩٧) من اكثر الشخصيات في تاريخ نهضتنا مدعاة للحيرة (٢٢) لغموض عام في تحركاته السياسية (الجغرافية والمبدئية)، وللتناقضات العديدة والحادة التي عرفها بنيانه الفكري ، والبلبل العميقة الاثر التي خلفها من ورائه أينما ذهب ، في الهند وإيران وأفغانستان وتركيا ومصر وباريس . غير ان الذي يعنينا هنا «الرحلة المصرية» من مسيرته ، حسب التعبير الذي اعتمدته الدكتور لويس عوض في بحث لم ينشر ؛ هو جزء من كتابه عن «تاريخ الفكر المصري الحديث» . على ان الرحلة المصرية في حياة جمال الدين ليست مبتورة الصلة بطبيعة الحال عن مختلف مراحلها ، وخاصة الفترة التي قضاها في الهند وكتب فيها اخطر مؤلفاته على الإطلاق وهو «الرد على الدهريين»، والفترة التي امضاها في باريس حيث أسس تنظيما سوريا ، والمجلة البانفسي-الاهمية «العروة الوثقى» التي ترك رئاسة تحريرها للشيخ محمد عبده ، كذلك اقام حوارا مع الفكر الفرنسي رينان .

ولم يكن جمال الدين كاتباً ، وإنما كان إقرب الى الداعية الذي يلتف حوله المريدون فيكتبون ما يقول . والعناية بمختلف مراحلها وتحركاتها واجبة ، لان ما كان يبشر به او يدعو اليه في الهند مثلاً ، كان يطبع في بيروت ، كرسالة «الرد على الدهريين» ، وما كان ينشره في باريس كالرد على رينان او ما تشتمل عليه مجلدات «العروة الوثقى» الثمانية عشر ، كان يصل الى مصر ويؤثر فيها . على ان الذي يعنينا من جمال الدين في سياق النهضة العربية عامة - والمصرية خاصة - هو انه كان الجسر الرئيسي فيما يمكن تسميته مجازاً بمرحلة «الفراغ» الواقعة بين عصر محمد علي والثورة العربية ، او بين عصر الطهطاوي وعلي مبارك والسان سيمونيين ، وعصر الإمام محمد عبده ، وعبد الله النديم ، والمولحي ، والكتّاب السوريين واللبنانيين الرواد .

ومن المعروف ان الافغاني امضى اربعين يوماً في مصر ، بدأت في تموز ١٨٦٩ بعد طرده من أفغانستان في طريقه الى استانبول ، ولكن مرحلته المصرية تبدلت في

---

٢٢ - رغم كثرة المؤلفات العربية التي تناولت سيرة السيد جمال الدين ، لاني افضل مراجعة المقدمة الطويلة التي مهد بها د. محمد عبادة لحمولة الاممال الكاملة للافغاني مع دراسة من حياته والآخره - دكر الكاتب العربي - القاهرة ١٩٦٨ - (ص ٢ - ص ١١٢) .

١٨٧١ ، وتنتهي بطرده عام ١٨٧٩ ؛ كان خلالها « يتحرك بوضوح بين صفوف المجددين ، والديموقراطيين ، والدستوريين ، والعرابيين ، ودعاة مصر للعصرين ، ولا يتحرك تحركا صريحا داخل معسكر الجمعيين ، ودعاة الحكم المطلق » كما يقول لويس عوض في بحثه المشار اليه . وقد لجأ جمال الدين الى مصر بدعوة من الوزير رياض باشا الذي لم ير خطرا في الدعوة الى تجديد الاسلام في اطار الخلافة العثمانية ، على نقض الدعوة الاسلامية المعاصرة في الهند آنذاك ، والقائلة بالوحدة الاسلامية في اطار خلافة عربية ، قرشية على وجه التحديد . وكانت المحاضرة التي القاها جمال الدين في استانبول حول الدين والعلم قد استقطبت ضده شيخ الاسلام ، لما احتوته من مقارنة بين الفلسفة والنسبية ، وترجيح الفلسفة في الميزان لمنايتها بالكليات دون الجزئيات ، ولانها صالحة لكل العصور ، وليست خاصة بمصر محدد . كذلك اشتملت المحاضرة على تشبيه التاريخ الانساني والتطور البيولوجي الذي قال به الفيلسوف البريطاني سبنسر ، اي ان جمال الدين اقترب من فكرة « قدم العالم » ، وابتمد كثيرا عن فكرة الخلق . وكانت تركيا في ذلك الوقت تموج بحركات تجديدية يقودها الشباب ، فاقبلت محاضرة جمال الدين كالدليل الدامغ في أيدي السلفيين ليضربوا النهضة الوليدة « المحدث » في ظنهم . وهكذا لم يعد هناك مكان لجمال الدين فسي استانبول ، وهكذا شد رحاله الى مصر ، حيث نفحه رياض باشا رابا ومنزلا بحي الأزهر كان يؤمه الريدون من الطلاب والمتقنين وقلة من العلماء . ومن هذا البيت تشرب بعض رجالات مصر الكبار ، كمحمد عبده وسعد زغلول بدايات التمرد (٢٤) .

ولم يكن الافغاني في تلك الفترة ملحدا بالمعنى الدقيق لهذا التعبير ، وإنما هو كان أقرب الى عقلانية الماديين الاوروبيين في القرن الثامن عشر ، حتى انه فسي « الرد على الدهريين » راح يركز على « ضرورة اعتقاد الألوهية لمساعدة الإنسان » وكأنه يقول مع فولتير « اذا لم يكن هناك إله لكان علينا أن نخلقه » بمعنى ان « الإيمان » ركيزة اجتماعية وعماد نفسي لا سبيل للاستغناء عنه . ومن هنا نستطيع ان نفسر حذب الافغاني على المفكرين والصحفيين السوريين واللبنانيين القيمين بمصر حينذاك ، كاديب اسحق ، وسليم نقاش ، وميخائيل عبد السيد ، وسليم العنجوري ، وشبلي شميل ، حتى انهم بفضل استطلاعوا ان يؤسسوا جرائد « مصر » و « مصر الفتاة » و « امرأة الشرق » و « الوطن » التي مهدوا على صفحاتها

---

٢٤ - وينقل مصطفى عبد الرزاق . ٥٩ . وقد غول الي من حرية فكره ونباله شيمه ومراحته وأنا اصعدت اليه ، انني ارى وجها لوحد من عرفتهم من القدماء ، وانني اشهد ابن سينا او ابن رشد او احد اولئك النظام الذين ظلوا يعملون غصة قرون على تحرير الانسانية من الاسر . كلمات للفكر الفرنسي ريتان في « ترجمة جمال الدين الافغاني » . المرأة الوقت . المكتبة الاملية - مصر ١٩٢٧ (ص ٩) .

للتورة العربية . كما انهم كانوا اكثر تحمرا في موضوعات الدين والمرأة من غيرهم .  
كان جمال الدين اذن يرى في الدين «مؤسسة» قادرة على زجر الانسان وردعه ،  
وهو تعريف اقرب الى رؤية الفيلسوف العقلاني الانكليزي هوبز في اواخر القرن  
السابع عشر ، كما يذهب الدكتور لويس عوض .

غير ان جمال الدين الشهير بالازدواجية بين موقفه الفلسفي المنحرم من الاغلال  
الاسطورية للدين ، وموقفه المحافظ في السياسة (ومحافظته نفسها مليئة  
بالتناقضات والفراغات ، فهو حينما ضد الانكليز يقول بالوحدة القومية وحينما آخر  
مع الخلافة العثمانية يقول بالجامعة الاسلامية) . المهم ان هذا (الازدواجي) اختار  
عام ١٨٨١ ليدافع نهائيا عن موقف سلفي بالغ التزم في تفسير الاسلام ، وشن  
حملته الضاربة على تجديد الفكر الاسلامي بالفكر العلمي والحضاري الحديث .  
وهكذا وضع حدا للذبذبة المربكة بين تجديد الدين وليبرالية الدولة ، بالانحياز  
المطلق الى جمود الدين والدولة معا . وهكذا اسدل الستار على محاولة رائدة  
لاتجاه يمكن تسميته بالهيومايزم الاسلامي او «المذهب الانساني الاسلامي» على  
غرار الهيومايزم المسيحي الذي كان من أبرز الداعين اليه ارازموس وتوماس  
مور ؛ للانتقال بأوروبا من ظلام العصور الوسطى الى ضياء عصر النهضة . . مع  
اختلاف اساسي هو ان الاسلام يحتوي على بدور عقلانية واجتماعية أقل ميثافيزيقية  
من المسيحية ، كما ان الاسلام لم يكن قد شيد «مؤسسة كهنوتية» متحالفة  
اقتصاديا مع الاقطاع .

كان جمال الدين في البداية يقول «نجد في المجتمع البشري ان اوسع الروابط  
رابطان : واحد هذين الرابطين هو نفس وحدة اللغة التي تتكون منها القوميسة  
والوحدة القومية . اما الرابط الثاني فهو الدين ، وما من شك في ان وحدة  
اللغة أطول أمدا للبقاء والاستمرار في هذا العالم من وحدة الدين ، باعتبار انها  
بالقياس الى وحدة الدين لا تتغير في امد قصير . فنحن نرى شعبا واحدا يتكلم  
لغة واحدة عبر الف عام يفر دينه مرتين او ثلاثا دون ان تدمر قوميته التي تتكون  
من وحدة اللغة . ويمكن القول بان الروابط القومية والوحدة اللغوية عن وحدة  
اللغة ابلغ اثرا من الروابط الدينية في أهم شؤون العالم . كما جاء حرفيا في  
مقاله «فلسفة الوحدة القومية وحقيقة وحدة اللغة» ولكنه في العدد التاسع من  
«العروة الوثقى» يقول حرفيا ايضا «ارجو ان يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة  
وحدتهم الدين» وكان عنوان المقال «الوحدة الاسلامية» . وسواء في «الرد على  
الدهرين» او المنتشرين اي - الطبيعيين - وهو مجموعة مقالات كتبها فسي  
الهند ، او في رده على رينان في باريس ، يتراجع جمال الدين عن دعواته الاولى  
لتجديد الاسلام بالفكر «الغربي» ويرى ان حكومة اسلامية مثالية تعود الى منابع  
الاسلام الاولى في عهد الخلفاء الراشدين ، قادرة على البقاء والتجدد الذاتي .  
ومشكلة الرجل - في تقديري - انه كان «مفكرا» ضل طريقه الى السياسة،  
وقد انعكست السياسة سلبا على افكاره ... فهو حين يناهض الخلافة العثمانية

يدعو الى «الوحدة القومية» في مواجهة السلطنة ؛ ويرفض الدين اساسا للحكم ، وهو حين يناهض الانكليز يدعو الى الوحدة الدينية ويقبل الخلافة اساسا للحكم . ولانه عديد المراحل ، كثير التحركات فقد تباينت افكاره تباينا شديدا وفقا لمواقفه السياسية المتناقضة . ولذلك يستحيل ان نبني له هيكلا فكريا متماسكا ولا رؤية سياسية متسقة (٢٥) . وأهميته انه كان - بشكل عام - ضد الاستعمار الغربي للعالم الاسلامي ، بما فيه الوطن العربي وبما فيه من اشكال واجتهادات متعددة للحكم . وهو - بعد كل شيء - ليس ييارا اصيلا في مجرى نهضتنا ، ولكنه كان مؤثرا «خارجيا» فعلا ايان فترة وجوده في مصر . وتأثيره الايجابي يتجاوز كثيرا مجرد معاداة الغرب ، لانه ادخل الى الفكر الاسلامي شيئا جديدا - على حد تعبير البرت حوراثي في كتابه - هو انه لم ينظر الى الاسلام كدين بل كمدينة «فهو يعتبر ان الغاية من اعمال الانسان ليست خدمة الله فحسب بل خلق مدينة انسانية مزدهرة في كل نواحيها . كانت بالحقيقة فكرة المدينة من بدور الفكر الاوربي في القرن التاسع عشر ، وقد دخلت العالم الاسلامي خصوصا بواسطة الافغاني . وكان غيزو اول من عبر عنها تعبيرا كلاسيكيا في محاضراته عن تاريخ المدينة في اوربا . وكان الافغاني قد قرأ غيزو وتأثر به . وعندما ترجم هذا الاثر الى العربية في ١٨٧٧ اوحى الافغاني الى محمد عبده بان يكتب مقالا للترحيب بالترجمة وليشرح نظرية الكتاب» (ص ١٤٤) .



كان الجسر الثاني الاقل تأثرا هو خير الدين باشا الذي ولد في القوقاز عام ١٨١٠ من عائلة شركسية ، ثم جيء به الى استانبول صبيا ليعمل كخادم او كمملوك لاحد الزعماء . ثم القى به المقادير الى احمد باي تونس ، فتلقي تعليمًا دينيًا ومصريا ، واتقن الفرنسية فضلا عن العربية . وبعد ان انتهى دروسه دخل الجيش وادار المدرسة العسكرية فترة من الوقت (وهو من هذه الزاوية يشبه علي مبارك في مصر) . الى ان اوقده الباي الى باريس عام ١٨٥٣ ، فاتيح له البقاء في فرنسا اربع سنوات (ومن هذه الزاوية يشبه الطهطاوي) . ثم عاد الى تونس وعيّن وزيرا للبحرية ، وقضى ست سنوات في حركة الإصلاح الدستوري، واصبح عضوا في اللجنة التي وضعت دستور ١٨٦٠ ، ورئيسا لمجلس

---

٢٥ - كما حاول ذلك من موقعين مختلفين الدكتور لويس حوش والدكتور محمد حمارة ، على ان الاول حاول اقامة هذا الاساق من خلال معرفته بتشافيس الرحلة الفكرية لجمال الدين ، بينما الثاني لم ير اية تناقضات في هذه الرحلة .

حاول خير الدين عام ١٨٥٩ ان يفتح الباب العالي بالاعتراف لتونس بالحكم الذاتي لافلاق الباب في وجه الاطماع الفرنسية ، مقابل الاعتراف بسيادة السلطان ودفع الجزية ، و اخفق في المهمة لأن الباب العالي لم يكن في وضع يسمح له بإملاظة فرنسا (وهكذا اختلف عن الطريق الذي سلكه محمد علي في مصر ، وانتهى الى النتيجة ذاتها) . وظل يحاول صد النفوذ الاوروي بالنفوذ التركي كما ظل يحاول تقييد الباى بالرقابة الدستورية ، مما ادى الى استقالته عام ١٨٦٢ . ولكنه في عام ١٨٦٧ وضع دراسة في الحكم ، وعاد عام ١٨٦٩ بعد تردي الاوضاع المالية في تونس . لم نجح في مهمة استانبول عام ١٨٧١ ، واصبح وزيرا للداخلية والخارجية والمالية . وفي عام ١٨٧٣ عين رئيسا للوزراء لمدة اربع سنوات . خلال هذه الفترة اجري مجموعة من الاصلاحات ؛ لتحسين الاساليب الاجرائية في الادارة ، واعادة تنظيم الاوقاف والمحاكم الشرعية ، وتحسين المدن ، واصلاح التعليم في جامع الزيتونة ، وتميز مطبعة الحكومة وتوسيعها ، وانشاء مكتبة وطنية ، وتأسيس مدرسة «الصادقية» الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والابطالية والعلوم الحديثة ؛ فضلا عن اللغة العربية وعلوم الدين الاسلامي .

وفي عام ١٨٧٧ ترك خير الدين تونس الى القسطنطينية ، واصبح عام ١٨٧٧ كبيرا للوزراء او صدرا اعظم ، ولكنه عاد فاخفق واقتل عام ١٨٧٩ ، ومات فسي شبه مزلة عام ١٨٩٩ . ترك لنا خير الدين في العربية كتابه الهام «اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك» عام ١٨٦٧ ، وهو يشبه من بعيد كتاب الطهطاوي «تخليص الابريز» . وقد ترجم الكتاب الى التركية ثم الى الفرنسية مع مقدمة لا تقل عن الكتاب اهمية ؛ عنوانها «الاصلاحات الضرورية للدول الاسلامية» .

ويتضح من سيرة حياة خير الدين انه كان اقرب الى المصلح السياسي منه الى المفكر ، ولكن محاولاته الاصلاحية ذاتها تنبئ عن «اتجاه فكري» لا ينفصل عن تيار عصر النهضة ، وان كان الطموح السياسي قد استهلك صاحبه ، فلم يبق لنا من بعده الا كتابه المشار اليه مع المقدمة التي يشرح في مطلعها ان ما دفعه الى وضع الكتاب مقصدان «الاول ، حمل اصحاب الفيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعي في سبيل كل ما يؤول الى خير الامة الاسلامية ، وهو مدنيته من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد السبل المؤدية الى الازدهار ، مما لا يتسم الا بفضل حكم صالح ، والثاني اقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس في اذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من اعمال ومؤسسات ، بضرورة انفتاحهم الى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الاسلامي من عادات اتباع الديانات

الآخرى» . وعلى طول الكتاب يلتقي خير الدين مع الطهطاوي ويختلف معه . يختلف أولا في انه يوجه خطابه الى «الامة» الاسلامية جمعاء كشأن «الافغاني» رغم استخدامه للفظ الوطن ، فانه يقصد به كما يرى البرت حوراني «الجماعة السياسية» و«الوجدان العام» . يلتقي أولا - بل هو يعتمد مباشرة على رحلة الطهطاوي - البارزوية في ضرورة تقييد الحاكم بالشرعية المنزلة والوضعية والرقابة المثلة في المشورة النبوية . ويستشهد بكتائب اوروبيين مثل فكتور دوري وممانويل ساديلو لاثبات عظمة المدنية الاسلامية التي يمكن ان تستفيد دورها اذا نهضت من الكبوة الطويلة على اقدم من العلم الحديث ، اي انه ليس مطلوبا من العالم الاسلامي ان يتحول الى مسيحية الاوروبيين حتى يتقدم ، فغالبية هؤلاء انفسهم تركوا المسيحية بمعنى ما ، وانما المطلوب هو تبني المؤسسات والمناهج الحديثة الشبيهة بالمؤسسات والمناهج الاسلامية في ذروة ازدهار الحضارة والفكر والحكم الاسلامي . وهو يصل من ذلك الى ان «روح الشريعة» - اي الاسلام الصحيح - يتفق ومنجزات الحضارة الغربية الحديثة . ولكن خير الدين مقتنع بتغير الظروف حيث لا بد من تغير الشرائع والسياسات . وهو التغير الذي يمسك بدفته العلماء ورجال الدولة في ظل ظليل من الرقابة الدستورية .

لم يكتب لخير الدين ان يؤثر في النهضة العربية تأثيرا مباشرا لانشغاله التام بالعمل السياسي ، ولكن كتبه والمقدمة يقيان جسرا - اضعف من الجسر «الافغاني» - بين عصر الطهطاوي واتبياء العصر الجديد .



وكان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) هو آخر الجسور التي واكبت تقريبا المرحلة الثانية من عصر النهضة . جاء الكواكبي من الشام ليقول فسي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» (١٩٠٠) :

● «المستبد يتحكم في شؤون الناس ويأمرهم ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم . ويعلم من نفسه انه الفاضل المعتدي ؛ فيضع كعب رجله على انواء الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبها» .

● «المستبد يتجاوز الحد لانه لا يرى حاجزا ، فلو رأى الظالم على جانب الظلوم سيفا لما قدم على الظلم» .

● «الاراضي ، والمعادن ، والانهر ، والسواحل ، والقسلاخ ، والمعابد ، والاساطيل والمعدات .. الخ مما هو لازم للجميع ، ويجب ان تبقى الحقوق فيه محفوظة للجميع على التساوي والشيوع او موزعة على الفصائل والبلدان والصفوف والاديان بنسبة عادلة» .

● «اهل الصناعات النفيسة والكمالية والتجار الشرهون المحتكرون ، وامثال



هذه الطبقة ، ويقدرّون بواحد في المائة ، يعيش احدهم بمثل ما يعيش بسـه العشرات او المئات او الالوف من الصناع او الزراع .. رجال السياسة والادبان ، ومن يلتحق بهم ، وعددهم لا يتجاوز الواحد في المائة ، يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر او زيادة ، بنفقونه في الرفه والاسراف» وهكذا فسان «رجال الشر قد تقاسموا مشاق الحياة قسمة ظالمة» والعلاج ان تكون هذه الثروة «ملكا لعامة الامة يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط» (٢٧) .

هؤلاء الفرسان الثلاثة اقبلوا من خارج مصر ، ليعكس كل منهم آلامه الخاصة وقد امتزجت بحالة الاضطراب التي عمت العالم الاسلامي في مجموعه والوطن العربي في اطاره . وقد وجد الثمان منهم في التربة المصرية ارضا صالحة لزراعة افكاره ، ولا شك ان المناخ المصري قد تأثر بها ، ولكن هذه الافكار لم تكن انعكاسا مباشرا لخصوصية التجربة المصرية الا في حدود قريبا وبعدها من السلطنة العثمانية . لقد كانوا جسورا في زمن الفراغ ، امدوا بالالهام العديد من تفجرات المرحلة الجديدة من عصر النهضة ، وهي التفجرات التي عكست المشكلات الاكثر اصاله في عمق مصر ، وفي مقدمتها كانت الثورة العربية المجيدة .

(٥) من اهم الجسور التي امتدت بين فكر النهضة ومصر الحديثة كان الجسر اللبناني . ولعله من الإشكالات الحضارية البالغة التعقيد ان الجسر الاسلامي الذي مده «الافغاني» بصورة رئيسية ، والكواكبي بصورة ثلوية ، وخير الدين بصورة غير مباشرة ، كان اكثر تأثرا وفعالية من كافة الجسور الوافدة من الخارج ، وذلك لسبب داخلي محض هو ان غالبية الشعب المصري تدين بالاسلام ، وبالتالي كان من الممكن للافكار الاسلامية المتحررة ان تؤثر بوزن اكبر .. بينما كان الجسر اللبناني اكثر تطورا وامق تجلدا في مجرى النهضة ، ولكن تأثيره يأتي في المرتبة الثانية اذ كان رواده في غالبيتهم من المسيحيين اللبنانيين .

ولا شك ان هناك قاسما مشتركا يجمع الجسرين الاسلامي واللبناني في علاقته بنهضة مصر ، هو من ناحية الصدام مع الدولة العثمانية ايا كانت اسباب هذا الصدام ، دينية عند فريق ووطنية عند الفريق الآخر او مزيجا من الوطنيين والدين . ومن ناحية اخرى يتبدى هذا القاسم المشترك في كسوت الفريقين «جسرا» بين خارج الحدود الاقليمية لمصر ودخلها ، فهما معا ليسا انعكاسا مباشرا لخصوصية المجتمع المصري ، بل هما انعكاس لواقع خاص من جهة (سورية او لبنان او تركيا او تونس) وواقع اشمل من جهة ثانية هو الخلافة .

وبالرغم من سقوط دولة محمد علي ، وطموحات ابنه ابراهيم باشا نسي امبراطورية عربية ، وبالتالي انزال مصر اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا عن التطور

---

٢٧ - راجع «الاممال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي» مع دراسة عن حياته وآثاره لمحمد مزارعة

القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٤٣٠ .

العربي المحيط ، الا ان التأثير اللبناني في نهضة مصر - خاصة في مرحلتها الثانية التي سبقت وواكبت ولحقت بالثورة العربية - كان تأثيرا عميقا وشاملا ، وان اتسمت دائرته بالضييق ومحدودية الفعل .

ومن الطبيعي ان الجسر اللبناني لم يمتد الى مصر من فراغ ، وانما كانت تربته العميقة الغور هي الارض اللبنانية ذاتها ، بما انطوت عليه من قهر وطني وطائفي تمثل في الهيمنة العثمانية ، وربما كانت سيرة حياة الكاتب المعروف أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٧٧) تفصح اكثر من مؤلفاته عن مدى الاضطراب الذي عاناه لبنان في تلك المرحلة العصيبة (٢٨) .

ويذكر البرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة» قصة هذا النمط الغريب الذي يجسد سلوكه الفردي عمق الازمة ، فقد نشأ فارس مارونيا من سلالة عريقة ، ولكنه تحول الى البروتستانتية ، وسافر الى مصر ومالطا ، وفي عام ١٨٤٨ سافر الى انكلترا حيث شارك في وضع صحيفة عربية للانجيل ، وامضى بعض الوقت في أكسفورد وكمبردج ، ثم توجه الى باريس «وقد وصف انكلترا وفرنسا وصفا اقل دقة وعمقا من وصف الطهطاوي» (ص ١٢٥) . غير ان مؤلفه الرئيسي هو «الساق على الساق فيما هو الفارباقي» وقد كتبه في باريس «توخى به اثبات تفوق اللغة العربية ، وحدا فيه - الى حد ما - حلو رابليه فجاء سردا لسيرة حياته من جهة ونقدا اجتماعيا من جهة اخرى» . وفي باريس التقى ايضا أحمد باي تونس فدعاه لزيارتها، ويقال انه هناك اعتنق الاسلام وتسمى بأحمد . ويرجع هذه الواقعة ذهابه الى استنبول مدفوعا من السلطان ، حيث اصدر عام ١٨٦٠ صحيفة «الجواب» التي انتظمت في الصدور حتى عام ١٨٨٣ «ثم مات بعد ثلاث سنوات طالبا ان يدفن في لبنان . ويقال انه ماد الى حضن الكتلكة قبل وفاته ، مما يدل على الثبات الذي كان كامنا تحت تقلبات حياته» (ص ١٢٦) .

وقد ركز الشدياق في كتاباته كلها على جمال اللغة العربية ، وكتب فيها بأسلوب رائق راق ، خلصها الى حد كبير من رواسب عصر الانحطاط ، حتى اصبحت «الجواب» اخطر صحيفة عربية في ذلك الزمان ، لا لما تنشره من انباء وتنقله من طرف ، وانما لأسلوبها - أسلوب الشدياق - الذي رشحه لبساي تونس وسلطان تركيا معا . اما من حيث المضمون ، فقد ركز فارس على الحياة الاوربية التي تظفر من تدخل المؤسسات الدينية في شؤون الدنيا ، وتسمح للمرأة بمزاولة مختلف المهن والحصول على حقوق الرجل ، وتفسح للنشء الجديد تربية خلاقة تعودده على الاستقلال في الرأي والتفكير ، والمبادرة والاعتماد على النفس وتحمل المخاطر .

---

٢٨ - د. محمد أحمد خلف الله ، أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والأدبية ، مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية - القاهرة ١٩٥٥ (تراجع مقدمة الكتاب) .

ومن الطبيعي ألا تحتل هذه المعاني مكانا استثنائيا في فكر النهضة العربية الحديثة ، ذلك أن ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) كان رائدا في صناعة اللغة العربية وتنقيتها من شوائب زمن القحط الطويل ، كما كان بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) من ناحية أخرى رائدا في الفكر الوطني والقومي . ولكن اهمية الشدياق التي اراها بوضوح ، هي سيرة حياته التي عكستها مؤلفاته ، والتي توجز في طياتها روح العصر الجديد وتقلباته العنيفة .

اسس البستاني عام ١٨٦٣ «المدرسة الوطنية» ، وكما يدل اسمها فقد قامت على مبدأ وطني لا ديني . كذلك كان معجمه - المعروف باسم «محيط المحيط» - موسوعته العربية «دائرة المعارف» - من الدعائم الرئيسية «الصناعة» النهضة . على صعيد اللغة وضع البستاني الاركان الصحيحة للغة العربية الحديثة التي تستوعب منجزات العلم والحضارة في الفاظ بسيطة وتركيبات ميسورة ، فلا تتخلف عن العصر من جهة ، ولا تتقوقع في قوالب حجرية معزولة عن الناس من جهة أخرى . ولم تكن صدفة - لهذه الاسباب - أن تشارك مدرسة البستاني الفكرية مشاركة اساسية فعالة في خلق القصة والرواية والصحافة العربية الحديثة . كانت «أداة المعرفة» من أخطر المهام التي حملها البستاني على كاهله ، وهو بشق في الصخر جدولا علما بين الجداول التي شكلت تيارا رئيسيا فسي مجرى عصر النهضة .

أما «المعرفة» ذاتها ، فكانت عند البستاني «فكر أوروبا الحديثة واكتشافاتها» دون أن يؤدي بنا ذلك إلى «التقليد الأعمى» أو على حد تعبيره «أنه من الأمور البديهية أن اختلاف أمزجة الناس والبلدان والازمنة يوجب اختلافا في العادات» . لذلك يساوي بين الذين يقبلون على العادات الأجنبية لمجرد أنها أجنبية والذين يرفضونها للسبب ذاته . ثم ينتقل بنا من المظهر الخارجي إلى الجوهر . والجوهر الفكري عند البستاني هو «عروبة جميع الناطقين بالضاد» من مختلف الأديان والمذاهب والطوائف . هذه العروبة التي كانت لها «مدنية عظيمة» في وقت من الأوقات ، وهي لم تسقط «لأنحطاط داخلي» بل نتيجة «أحوال كثيرة وأسباب متنوعة» تتصل بأسلوب السلطة وتطور الحكم وقواعد الحياة ، وهي لم تسقط أيضا ، بل «انتقلت» إلى أوروبا لأنها مدنية «إنسانية» ليست حكرا لنا ، وما دمتنا قد تنازلنا عنها في وقت ما . وقد اضاف إليها الأوروبيون من وحشي عصرهم الشيء الكثير . ولذلك علينا أن نستلهم منجزات العصر بجدوره وفروعه وثماره ، لا أن نعود إلى نقطة الصفر ، أو إلى تراننا وحده «فما مكث فيه الأفرنج السنين العديدة والمدد المديدة يمكن للعرب أن يكسوه في أقرب زمان مع غاية الاتقان والإحكام» (الاستشهادات كلها مأخوذة عن «خطاب في الهيئة الاجتماعية» من ص ١٦ إلى ص ٤٠) .

ويمكن القول - بعد هذا كله - أن هاجس النهضة ، لا تفاصيلها ، كان محور العمل الرائد الذي قام به البستاني في فجر التاريخ العربي الحديث . إن اكبابه على «صنفة» اللغة العربية والناية القصوى باصدار معجم ودائرة معارف

(يقول في مقدمة جزئها الاول من ٢ ان الخديوي اسماعيل قد اعانه مالبا على نشرها) إنما يضعه في التصنيف الدقيق في مقدمة النهضة العرب ، لأنه يشارك عصر الموسوميين الاوروبيين الاهتمام الفائق بالمعرفة الشاملة ، معرفة الحياة العريضة في مختلف جوانبها ومستوياتها وفي ضوء العلم . ان تكوين الرؤية الشاملة التي تستوعب حركة التاريخ الانساني كانت من أخطر انجازات « النهضة » في الغرب حتى يفوق البشر من ظلام العصور الوسطى ومفاهيمها الاستاتيكية المخلقة على دينامية العصر الجديد . وأيضاً لأنه يشارك ديدرو - أحد أعظم مفكري الثورة الفرنسية - الذي قام بأعداد دائرة معارف جديدة أسهمت في خلق الوعي الثوري بطرح قضية « تغيير المعرفة » على أوسع رقعة من جماهير الثورة . وهكذا ، فإن معجم البستاني وموسوعته قد اختصرا زمناً طويلاً ، وقاما بدور طبيعي في تهيئة العقل العربي الثورة والتغيير والمعرفة المصرية الجديدة . . فإذا أضفنا انجاز الرادي الباهر على صعيد الفن القصصي والروائي ، فإننا نصل الى أن بطرس البستاني كان أكثر من وعي قضية النهضة العربية الحديثة في جوهرها الأعمق .

ولكن أهمية الرجل القوي - في تقديري - هي اكتشافه المبكر لعروبة « الناطقين بالفن » على مختلف أديانهم ، لا كدموية تكتيكية في مواجهة الاسلام « العثماني » كما يذهب البعض (٣٦) ، وإنما كدموية قومية تطرفت حيناً الى درجة القول بوحدة « الدم العربي » [نفر سوريا - العدد الاول - ٢٩ ايلول ، سبتمبر ١٨٦٠ والعدد الثامن ١٤ كانون الاول ، ديسمبر ١٨٦٠] ، ورغم التطرف شبه العربي ، فهو لا يصل الى تخوم الدموية العنصرية ، ولكنه يرفق دمونه بخطاب علماني متمدن يعتمد تماماً على شبح التمسب . لذلك فهو يطالبنا « بمعرفة » أوروبا دون أية عقد أو مركبات نقص ، بل من إيمان عميق بوحدة التراث الانساني ومطلبات التقدم .

هكذا كان لبنان أرضاً للنهضة من قبل أن يمتد جسراً الى الأراضي المصرية . ولا شك أنه من اللافت للنظر أن عدداً كبيراً من المفكرين والأدباء والصحفيين والفنانين اللبنانيين قد اتخذوا مصر وطناً ثانياً منذ أوائل القرن الماضي وبدايات القرن العشرين . ومن اللافت للنظر أيضاً أن أقامتهم لم تكن في الاغلب عابرة بل هي عند كثرتهم إقامة دائمة ظلت مزدهرة حتى ثورة ١٩٥٢ . ومن اللافت للنظر كذلك أن هذه الإقامة لم تكن سلبية لا على الصعيد الفكري والفني ولا على الصعيد المادي والاقتصادي ، فقد بنوا وأسسوا العديد من مؤسسات السينما والمرح ، والصحافة في مصر .

---

٢٩ - د. لويس عوض ، على سبيل المثال ، خصوصاً في الجوايز الثالث والرابع من كتابه « تاريخ الفكر المصري الحديث » اللذين لم ينشرا بعد .

ولكن الأهم من ذلك كله ان أبرز الاسماء اللبنانية في تاريخ النهضة المصرية الحديثة كانت منحاظة بصورة او بأخرى ولدرجة او لآخرى ، الى الفكر الثوري . وبفسر العقاد هذه الظاهرة بأنها رد فعل للترتت الكهنوتي الذي عاشوا في ظله على أرض لبنان ، أما البرت حوراني فيرى انها رد فعل للقر العثماني . وهناك قلة تميل الى ان المسيحية - عقيدتهم الدينية - هي الأكثر تماييا وانفتاحا على الغرب المسيحي بطبيعتها . والحق ان هذه التفسيرات مجتمة - رغم صوابها - لا تكفي لتبرير الظاهرة في شمولها الأهم .

والرأي عندي ان موقع لبنان - كموقع مصر - اتاح له اتصالا باكرا بالغرب، كما فرض عليه - كمصر - اضطهادا مرياً من جانب السلطنة العثمانية ، وشجع - كما هو الحال في مصر - على نشأة طبقة جديدة ربما كانت زراعية صناعية تجارية في مصر ، ولكنها كانت تجارية أساسا في لبنان . ان تضافر هذه العوامل الثلاثة يكفي لتفسير الروح التقدمية في الفكر اللبناني الرائد ، وتفسير ازدهار هذا الفكر في التربة المصرية دون غيرها . وبالرغم من القوقعة الإقليمية التي لازمت البرجوازيات المحلية العربية أثناء ولادتها فسي تشابك معقد مسج الاحتكارات الأجنبية ، فان الجسر اللبناني المصري إبان مرحلة النهضة في القرن الماضي ويوادر القرن الحالي كان «رمزا» واضحا لضرورة التوحيد القومي ، كما كان ترسيخا لظاهرة خاصة بنا ؛ وهي أسبقية عروبة الثقافة علم عروبة الاقتصاد والاجتماع والسياسة .

هكذا - مثلا - نشر يعقوب صروف عام ١٨٧٦ أول مقال في اللغة العربية عن «دوران الأرض» في مجلة «المقتطف» ، فأنار ضجة عنيفة بالمعارضة التي قادها ارشمنديت الكرسي الانطاكي في بيروت ، وكذلك الأب جبريل جبارة الذي كتب مقالا ساق فيه العديد من الأدلة الدينية ليؤكد ثبوت الأرض وعدم دورانها .. بينما دافع عن «العلم» مصطفى رياض باشا ، وعبد الله فكري باشا ، وعبد الله أبو السعود ؛ مؤيدون «العلوم الطبيعية» مؤكدين عدم مخالفتها لدين . وربما يستخلص البعض من هذه الواقعة مدى تخلف الوعي العربي زما عن بديهيات العلم منذ كوبرنيكوس الى غاليليو . وربما استخلص البعض المغارقة بين ترتت الكنيسة اللبنانية وتحرر «المسلمين المصريين» . ولكن الجدير بالملاحظة - إضافة الى ذلك - ان التفاعل الخصب بين مصر ولبنان قد أصبح تقليدا ساريا فسي شرايين الثقافة العربية الى وقتنا الحاضر . كذلك جدير بالملاحظة ان نقطة البدء في التفكير النهضوي اللبناني أكثر تقدما من نقطة البدء التي توصل اليها التفكير المصري . نقطة البدء اللبنانية لا تعتمد الثنائية الإسلامية التي قال بها الطهطاوي والافطاني ، وهي الثنائية التي توافق بين الدين والعلم الحديث لصلحة المسلمين في الدنيا والآخرة . نقطة البدء اللبنانية هي «مادية التكون» مباشرة دون لف او دوران ، كما تبدى ذلك واضحا في تفكير الرائد العظيم شبلي شميل (١٨٦٠ - ١٩١٧) الذي أهدى العقل العربي الجديد «شرح بوخنر على مذهب داروين» و«فلسفة النشوء والارتقاء» و«مجموعة الدكتور شبلي شميل» و«آراء الدكتور

شيلي شميل» فكان رسول الفكر العلمي الى اللغة العربية في العصر الحديث ، كما كان في الوقت نفسه رائد الفكر الاشتراكي الاول في نهضتنا (٢٠) . كان شميل بالغ التأثير بنظرية داروين ، وكما كان صروف اول من كتب عن دوران الارض ، كان شميل اول من كتب عن «التطور الطبيعي» للانسان . وهو في كلامه عن مادية الكون لا يقترب من الماركسية ، بل هو يشبه الماديين الاوروبيين في القرن الثامن عشر ، ولكنه يضيف الى هذه المادية ما يمكن تسميته بوحدة الوجود الطبيعي - وهي فكرة بعيدة تماما عن سبينوزا كما قد يتبادر الى الذهن لقوله الاولى - ويمكن تصورها على اساس ايمانه بنظرية التطور في علم الحياة ثم تطبيقه قوانين العلوم الطبيعية على المجتمع تطبيقا لا يميز الاختلافات النوعية بين مستويات «الطبيعة» المختلفة . ومن المفيد التذكير بأن شميل كان طبيا ، وقد نال مؤهله العلمي من رسالة عنوانها «تأثر الانسان والحيوان بالناخ والطبيعة والبيئة» . من هنا كان تركيزه على العلوم الطبيعية ورفضه العنيف للملصوم الانسانية ، مما ادى به الى ايجاز الحضارة الغربية او اختزالها في كلمة «تكنولوجيا» وحدها . وهكذا قدم الجناح «المادي» المتطرف في فكرنا الحديث اساسا نظريا للجناح المثالي المتطرف الذي نادى بالاصالة «الفكرية» والمعاصرة «التكنولوجية» . وكما تأثر شيلي شميل بفلسفة بوختر المادية ، فإنه تأثر به كذلك في رؤياه الاجتماعية التي بسطها في كتابه «الدارونية والاشتراكية» وقد علق عليه انظر في «جدليات الطبيعة» قائلا : ان «بوختر يحاول الدفاع عن الاشتراكية والاقتصاد السياسي منطلقا من فكرة الصراع على البقاء» (٢١) . وليست مصادفة ان الفكرة ذاتها كانت محور عمل الفيلسوف التطوري الانكليزي سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) (٢٢) .

وأجدني اركز على هذه النقطة لان «الاتجاه التطوري» لشيلي شميل - سواء في جانبه الفلسفي او في رؤياه الاجتماعية - قد ترك اثرا بارزا في واحد من اعظم المفكرين المصريين طيلة نصف قرن هو الراحل سلامة موسى . كما انها تركت اثرا لا يمحي في صفحة الماركس الفكرية الطاحنة التي دارت ايان تلك الحقبة ، ولعل كتاب اسماعيل مظهر «ملتقى السبيل في النشوء والارتقاء» من اكثر علاماتها وضوحا . ولكن ماذا قال شميل في الاشتراكية ؟

- ٢٠ - د. رامت السيد ، ثلاثة لبنانيين في القاهرة (شيلي شميل ، فرح انطون ، فليسيق جبور) ، دار الطبيعة ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٥٧ - ص ٦٨ .
- ٣١ - انفار ، جدليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، منشورات دار الفن الحديث العالي ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٨٦ .
- ٣٢ - رودولف ميس ، الفلسفة الانكليزية في مائة عام ، الترجمة العربية ، الجزء الاول ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٠٤ - ص ١٢٤ .

قال : ان «الجمهورية الحقيقية» يتم فيها توزيع الاعمال على قدر المنافسة العمومية بحيث تتوفر معها المنفعة لكل فرد في الاجتماع (يقصد المجتمع) بدون تمييز مطلقا ، والتي تتوفر معها قوى الاجتماع بحيث يقل التدبير والتفريط بهذه القوى ما أمكن . ولم تبهز الحضارة «الراسمالية» في القرب فيقول عمن حكومات أوروبا انها «مقصرة عما تتطلبه الهيئة الاجتماعية اليوم وفي المستقبل» و«الحكومة الوحيدة القادرة على تحقيق العدل هي حكومة الجمهورية الديمقراطية التي تكون الامة فيها هي الكل والحكومة لا شيء» . وكان ايمانه بحتمية الاشتراكية كانها حتمية طبيعية فيقول : «الاشتراكية نتيجة لازمة لمقدمات ثابتة لا بد من الوصول اليها ولو بعد تدبذب طويل ، والاشتراكية كالاقتصاد نفسه ذات نوااميس طبيعية تدعو اليها» [المجموعة الثانية من المؤلفات - مقال الاشتراكية ص ١٨٣] (٢٢) . ويقول : ان «ثورة العمال ضد اصحاب المال ، ثورة قوى العقل المستنبط واليد العاملة ضد فساد نظام الاحكام واستئثار رجال الاعمال (المجموعة الثانية - مقال «لطفة على خد العالم» ، وكذلك مجلة البصر ١٨٩٩)» .

ان هذا الايمان بالحتمية الطبيعية واليقين بالاتجاه التطوري ، هما اللذان قادا شميل بعيدا من الحزبية والنضال السياسي ، ولكنه يظل في فكر النهضة كجهاز التفجير الذي اشعل الحريق فدمر واضاء .

يقول جمال احمد في كتابه «الاصول الثقافية للقومية المصرية» ان «شميل وفرح انطون قد تأثرا بالانكار التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر فترجمها اتجاها علمانيا يتصور ان الدين يميح العرب عن النهوض الى مستوى الحضارة الغربية ، وان السبيل الوحيد للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين» (٢٤) . والذي يعني من هذا النص هو الاقتران الموضوعي بين اسم شبلي شميل واسم فرح انطون ، بالرغم من اختلاف المقدمات وفوارق السلوك . ذلك ان انطون - على عكس رفيقه - كان صديقا حبيما للعلوم الانسانية وافصح لها صفحات مجلة «الجامعة» التي ظهرت للمرة الاولى عام ١٨٩٩ ، بل وانشأ هو نفسه بعض الاعمال الروائية .

تأثر فرح انطون تأثرا واضحا بالفكر الفرنسي رينان وقلد صلاته الى العقول والديموقراطية ، وكتب يقول : انه في حين ان كل شيء نسبي فان شيئا واحدا يمتلك الحقيقة الكاملة هو الشعب «فلا دموع حقيقة الا دموع الشعب» (الجامعة - السنة الرابعة ١٩٠٣ - العدد ٦ و٧ و٨ ص ٣٠٦) . وفي روايته «الوحش الوحش الوحش» يقول : لا نفع للديور والرهبان ، وفي «اورشليم الجديدة» - ١٩٠٤ - يرسم احتياجات المسيحية في هذه الصلاة «هات روحا يا بوذا

لتعلمها الصبر والقناعة ، هات فكرك يا كونفوشيوس لتعلمها الحكمة ، هات بلاغتك الإلهية يا افلاطون لتدخل الى عروقتها دم الفلسفة ممزوجة بالانسوار السماوية ، هاتوا يا حكماء منفيس والاسكندرية واثينا ورومة كل حكمتكم وفلسفتكم لعلها تشفي» . وعن الاسلام في مواجهة المسيحية يقول : «ان الشعب الحديث الخارج من رمال بلاد العرب قد استولى على ذلك الفكر الذي هجرته ، وهجم عليك بسلاحك بريثا في اول نشاته من تلك النقائص التي اودت بك . لقد زحسفت (الاسلام) يمثل الوحدة والاصلاحات الشعبية والحياة الروحية والميشية والمساواة والاخاء والحرية» . ومن هنا فهو يحرص على علمنة التعليم للقضاء على الطائفية «يجب وضع الدين جانبا ، اي ان كل مدارس الدولة التي يدرس فيها الفريقان – المسلمون والمسيحيون – درسوا واحدا . . . يجب ان تكون كالمدارس الفرنسية معزولة عن الدين عزلا قطعيا» .

وبشارك فرح انطون فارس الشدياق – مختلفا عن شميل – في الموقف من المرأة ، اذ يدعوها ان «تتقدم الى العمل بشرف وجد لتكسب خبزها وخبز اولادها بعرق جبينها» . وينتبه الى الجانب الراسمالي في الحضارة الغربية حين تصل الى مرحلة الاحتكار «خطر اشد من خطر القيام على مبدأ الملكية» [الجامعة – السنة الثانية ، ابريل ١٩٠١] . ولا تخدعه امريكا في ذلك الوقت البالغ التباين «دولة الاستفراد المصري والاحتكار المالي ، الذي تقام له صور وتمائيل تمجد اولئك الاميركيين الطغاة الذين يحتكرون ارزاق الامم ويعيشون فيها كالطلق يمتصون دمها ولا ينفمونها» . وفي روايته الخطيرة «الدين والعلم والمال» – ١٩٠٣ – يدبسر حوارا ، هو الاول والاجرا من نوعه في لفتنا ، بين الماركسية وخصومها ، ينتهي الى ان «معامل الامة ومصانمها ومتاجرها وارضيتها هي من مرافقها ومنافعها كالانهر والابحر والهواء لا يجوز ان تكون ملكا لفرء» (ص ١٩) .



ان هذا الجسر اللبثاني الذي امتد الى مصر في المرحلة الثانية من نهضتها ؛ لم ينل اهتماما كافيا بعد من المؤرخين رغم البادرة الطيبة للدكتور رفعت السعيد في كتابه «ثلاثة لبنانيين في القاهرة» ، وهي بادرة اقتصرت على الفكر الاشتراكي . بينما كان التقديميون اللبنانيون – وتلك قيمتهم الاولى – في مواجهة الاصلاح الديني او تجديد الاسلام ، يقولون بالعلم والعلمنة والاشتراكية لاختصار الطريق الطويل نحو الحضارة الحديثة . وقد كانوا اكثر من غيرهم تعبيرا عن التناقض «العربي» مع التخلف والقهر والاستعمار فظهر إلحاحهم على التكنولوجيا المصرية وهجومهم على الدين والاستبداد والخلافة . وهكذا من وحي واقفهم الخاص بلوروا الخطوط المريضة للآلام العربية العامة ، ولكنهم لم يجسدوا احتياجات



## واقعهم - المصري - الجديد .

(٦) ظلت الثورة الوطنية الديمقراطية في مصر هي البرنامج السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري لعصر النهضة منذ «الرؤيا» التوفيقية العثمانية للطهطاوي ، الى محاولة «العمل» الثوري المباشر لأحمد عرابي . غير ان التطورات الموضوعية لمصر خلال هذه الفترة التي تقارب النصف قرن قد أسهمت في إقامة العمود والركائز الواقعية لتفجير الثورة ، لا للحلم بها فحسب . وبعد ان كان الطهطاوي يدعو الى نهضة ذات طابع برجوازي في مجتمع متخلف تشابك في بنائه انسجة الاقطاع والاولوقراطية والامتيازات المملوكية والفتركية والثيوقراطية - وبالتالي كان الرجل اقرب الى النبوءة والبشارة الخالية من ادوات الفعسل الثوري - فقد أصبح المجتمع المصري اكثر تبلورا يتسلل الغرب الاستعماري الى بنيته الاقتصادية عن طريق الديون ، وتغلغل العناصر الغربية قوميا عن المصريين ، ونمو الشرائع الفلاحية والتجارية المصرية . ويشير الدكتور رفعت السعيد في كتابه «الاساس الاجتماعي للثورة العربية» (٢٥) وكذلك صلاح عيسى في كتابه «الثورة العربية» (٢٦) الى ان تسلل رأس المال الاوروبيسي الى مصر في هيئة مشروعات طفيلية ومؤسسات خدمات وائتمانات مصرفية ؛ قد خلق في وقت مبكر طبقة «الكومبرادور» والامتيازات الأجنبية ، واتساع الشريحة الغربية عربيا عن التربة المصرية .

هذا هو الشق الاول من «الجديد» كفيما في البناء الاجتماعي المصري ، اما الشق الآخر فهو الظهور النسبي للبرجوازية المحلية بفئاتها المتداخلة مع طبقات اخرى ، ونموها في رحم العلاقات المعقدة بين رؤوس الاموال الأجنبية والتجارة الوطنية الناشئة في الداخل والزراعة التي لا يزال الاقطاع مهيمنا عليها ، إما مباشرة او بعلاقات الانتاج ووسائله . اما الصناعة فبقيت اسيرة الانتاج السلمي الصغير واتساع شريحة الحرفيين والعمال المهرة «الاسطوانات» ، والاعتماد كليا تقريبا على المنتجات المصنعة في الخارج بالاستيراد . بعد تصدير المواد الأولية والخامات الرخيصة . اما الجسم الاكبر من البرجوازية المصرية الوليدة فكان يربض في اسفل السلم البيروقراطي من اجهزة الدولة ، حيث يمكن القول : ان هذه الشريحة العريضة منذ البداية كانت الميلاد الاول لما نسميه الان البرجوازية الصغيرة .

هذا الوضع الاجتماعي المفاير - الى حد كبير - لوضع مصر ايان حكم محمد علي وابراهيم باشا هو الذي بلور «الافكار» الى حد ما ؛ وبصورة نسبية للغاية ، ذلك ان التناقضات المتفرقة بين التخلف والتقدم ، أصبحت لها أقدام بشرية وعلاقات اجتماعية لم يعد معها الافتراض والحلم ممكنا ، بل أضحي الصراع المعقد

٢٥ - دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٢٥ - ص ١٤٢ .

٢٦ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٧٧ - ص ١٨٠ .

هو الممكن الوحيد . ذلك ان الوجه الاجنبي يظل على المصريين بوضوح كامل في الديون والتشريعات والاشخاص ، كما أصبح الوجه الرجعي المحلي اكثر وضوحا من اي وقت مضى في الامساك بمقاييد السلطة والتحالف المباشر مع الاجانب وتكريس «حقوقهم» في ارض البلاد و«الاستفادة» من قوتهم في سحق الفئات والشرائح والطبقات الاخرى .

ولكن هذا الوضوح لم يكن تبلورا طبقيا حادا وكامل القسما ، فنشأة الطبقات الاجتماعية في مصر وتطورها بلقا من التمسيد جدا يصعب معه الفصل والفرز والتبويب المعتاد في المجتمعات الطبقة الكلاسيكية . لم تنشأ البرجوازية مثلا في حماية البرجوازيات الاوروبية التي سبقتها ، وانما في مواجهة هذه البرجوازيات من ناحية وفي تداخل من ناحية اخرى . لم تنشأ برجوازيتنا ايضا بثورة حاسمة على الانقطاع في مختلف المجالات الانتاجية والفكرية والسياسية - فالانقطاع المصري نفسه مر بمراحل متعارضة من حيث ملكية الارض - وانما نشأت البرجوازية وكانها في البداية «اقطاعات صغيرة» لم تقترب بجوهر الرأسمالية الزراعية في علاقات الانتاج ووسائله . وكذلك الامر في مسألة القيم والبناء السياسي ، فالأوتوقراطية ذات الصفة الشخصية في استبداد الفرد ، والشيوقراطية التي لا ترتدي ثياب الكهنوت ، ولكنها تحتفظ لنفسها بكل سماته ، كانا من العلامات الفكرية المهيمنة على مختلف مراحل تطور المجتمع المصري من محمد علي الى الخديو توفيق .

وهكذا لا بد لنا من ان نضع مجموعة من «التحفظات» التي نرصدها على مسيرة المجتمع المصري التاريخية - من فجر النهضة الى الثورة العربية - حتى نستبين بها في رؤيتنا للجديد الطارئ منذ ذلك الوقت :

● اولها البطء الشديد في معدلات التطور ، فالإيقاع الزمني المت تردد والمتراجع ادى الى مزيد من التخلف عن نهضة البرجوازيات الاوروبية التي وصلت حينذاك الى مرحلة الاستعمار ، الامر الذي باعد بيننا وبين «النديّة» في علاقاتنا بالغرب الرأسمالي .

● تداخل الفئات البرجوازية الناشئة نسيج غيرها من الطبقات المحلية والاحتكاكات الاجنبية بحيث ان ظهورها قد تم على استحياء لا نتيجة ثورة حاسمة تقطع الطريق على الانقطاع والاستعمار .

● لم ينقطع المجتمع في اية مرحلة من مراحل هذا التحول شبه العفوي ، عن اواصر البناء السياسي الحكوم اوتوقراطيا وثيروقراطيا ، رغم مجلس الشورى في عهد اسماعيل وغيره من المحاولات وردود الفعل الطارئة .

● كان الجيش المصري هو المؤسسة الوطنية الوحيدة التي كسبها الشعب من عصر محمد علي ولم تنل منها ضغوط الاجانب والحكام المحليين لتحجيمه ، الى جانب المؤسسات الثقافية التي لم تفلت هي الاخرى من الضغوط الناجحة واليائسة ، كدار الكتب ودار العلوم .

● كانت «التوفيقية» في التفكير قاسما مشتركا اعظم بين مختلف مدارس النهضة ورموزها ، برغم الاتجاه الذي ركز عليه الجسر الاسلامي المتسدد عبر الافغاني ، والاتجاه الذي ركز عليه الجسر اللبناني عبر شبلي شميل وفرح انطون . ولم يكن الفكر «الثاني» عند الطهطاوي هو وحده المسؤول عن هذه الظاهرة ، بل كان التشابك المعقد بين البرجوازية المصرية الوليدة وغيرها من الطبقات هو المناخ الموضوعي الذي ابقى على الظاهرة وساعد على ازدهارها . . . بالإضافة الى الاتساع المشير لغثات البرجوازية الصغيرة في صورتها الجينية المتشعبة في اكثر من حرفة واكثر من اتجاه واكثر من وظيفة .



في ضوء هذه المتغيرات نستطيع ان ندعو المحاولة «العرايية» الرائدة في اواخر القرن الماضي بالمرحلة الثانية من مراحل النهضة المصرية . انها نقطة فارقة بين عصر وآخر حتى انها اقتضت التدخل الاستعماري المباشر في شؤون مصر . ذلك ان الاحتكارات الاجنبية وعت الى اقصى الحدود اتجاه السهم لمضمون حركة عراي : ان الثورة الوطنية الديمقراطية التي كانت «حلمًا» طهطاويا في زمن محمد علي ، اضحت هاجسا وطنيا واقعيا في زمن توفيق . كان تحقيق الحلم مرتبطا بالوجود الشخصي لحاكم قوي ، فامست الثورة تجسيدا لطموحات طبقات اجتماعية حية في ارض الواقع . لذلك لم تر القوى الاستعمارية في «التهديد» سلاحا كافيا كما كان شأنها ايام مؤسس الدولة الحديثة ، ولم تر في «التسلل» سلاحا كافيا كما كان شأنها ايام مؤسس دار الاوبرا وحافر قناة السويس . وانما رأت في التدخل المباشر سلاحا ناجحا لضرب الثورة الوليدة . ما هي هذه الثورة التي شكلت ملامح المرحلة الثانية من النهضة ، بمقدماتها وسياقها ونتائجها ؟

كان الجسر الاسلامي - عبر «الافغاني» - اكثر تأثرا بالضرورة في الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ، تلقى عنه حتمية النضال ضد الوجه الاستعماري للغرب ، وحتمية النضال ضد الوجه المتخلف للمسلمين . هذا هو الجوهر وغيره تفاصيل ، كالجامعة الاسلامية حيناً والوحدة الوطنية حيناً آخر ، كالوقوف من الدين حيناً والموقف من رجال الدين حيناً آخر ، مما قارب وباعد بين الافغاني ومحمد عبده حتى انتهى بهما الامر الى الانفصال ، واستقلال الإمام المصري بشخصية فكرية متميزة هي رائدة «الاصلاح الديني» في مصر - والعالم - العربي - بغير جدال .

غير انه من الظلم ان نحاصر محمد عبده في دعوته الرئيسية «الاصلاح الديني» ،

فقد تميزت سيرة الرجل - كما يرى محمد عمارة في مقدمة لأعماله الكاملة - بدائرة أكثر شمولاً ، اتسمت للتححرر الفكري «من الجمود والتقليد والرجعية الدينية بسلك طريق العقل لتجديد الدين وإحياء الدراسات الفلسفية وأحداث ثورة فكرية تغربل بها موروثاتنا عن الأولين ، وخصوصاً أهل قرون التخلف والركاكة والانحطاط» (٣٧) كما اتسمت للتححرر السياسي «من نفوذ الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة ، والتصدي له بالنهضة الحضارية لمغالبته وتجسيد الفكر الإسلامي الشورى في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة ، وتقييد سلطات الحكومات بالدساتير والقوانين» (٣٨) .

على ان الشيخ محمد عبده كان من زاوية أساسية أحد عناصر الاتجاه «الإصلاحي» الذي يطالب «بتحسينات» أحوال الأمة ، تمتادها «بالتدريج» حتى لا يمضي زمن طويل - على الناس - «الا وقد أنخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة الى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون» (٣٩) . أما السلطة فهي للصفوة المستنيرة حتى يتكون «رأي عام» من الطبقات المتوسطة والدنيا «إذا تفشى فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة» (٤٠) . وقبيل ثورة عرابي لم يكن محمد عبده منحازاً للتغيير الثوري بواسطة المسكر ، كان على نقض ذلك ، متمسكاً بالسلطة الشرعية بعد تقييدها بالشورى والقوانين ، ولكن ما صنعه مصر في ساحة عابدين في ٩ سبتمبر (أيلول) ١٨٨١ «فتح عقل الرجل وقلبه على عالم من الحياة والنشاط الوطني الثوري كان موزولاً عنه قبل ذلك التاريخ» (٤١) . وهكذا انضم محمد عبده الى صفوف الثورة ، ولكن ضمن تيارها المعتدل السليدي عبر عنه قائلاً : «متوسلين الى ذلك بالحكمة والاعتدال آخذين بأسباب التؤدة ومراعاة الاحوال» (٤٢) . ولذلك اتخذ بعد طول تأمل موقف الدفاع عن الحياة الدستورية لا عن جوهر الثورة . ومن هنا كان اختلافه وانفائه مع عرابي وانحيازه الطويل الأمد للحزب الوطني ، وعمله في «العروة الوثقى» ونفيه ثم عودته بعد استرحام . ورجع في النهاية الى نظرية «المستبد العادل» الذي ينقذ البلاد وينهض بها . وهو قد تعاطف مع الخلافة العثمانية ولكن مع تجديد شبابها أيضاً ، كما رأى الكواكبي ، وان أصر الكواكبي على «العنصر العربي» . ولا ريب أن لمحمد عبده نظرات اجتماعية متقدمة ،

٣٧ - الأمانة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٢ - (المجلد الاول) ص ٣٧ .

٣٨ - المصدر نفسه ، والصفحة ذاتها .

٣٩ - المصدر نفسه ص ٤٥ .

٤٠ - المصدر نفسه ص ٤٩ .

٤١ - المصدر السابق ص ٥١ .

٤٢ - «الوقائع المصرية» ٩ نوفمبر - تشرين الثاني ١٨٨١ مقال عنوانه «الحياة السياسية»

مثبت في المجلد الاول من اعماله المثار اليها ص ٣٤٣ .

ولكنها لا تصل به مطلقا الى تخوم الفكر الاشتراكي كما يرى البعض (٢٣) ، وانما هي بدور الفكر البرجوازي المقيد بالشرعية الاسلامية . واهتم ايضا اهتماما شديدا بالتربية والتعليم كوسيلة لتكوين الراي العام وطريق الى النهضة حتى انه ساهم - كما يقال - في كتاب «تحرير المرأة لقاسم امين ببضعة فصول . وقام ايضا بنقل كتاب «التربية» لهيرت سينسر عن الترجمة الفرنسية . ولكن الشريعة عنده كانت المقياس ، والاسلام هو المعيار . لذلك فقط احتفظ بلب الثنائية مما دفعه الى معارك عنيفة مع التيار العلماني الذي قاده اللبنانيون في مصر .



ولعله لا بد من التوقف عند ظاهرة اندغام الفكر بالسلوك في حياة محمد عبده منذ البداية . والمعروف انه التقى باستاذ «الافغاني» عند زيارته الثانية لمصر عام ١٨٧١ . وكان «الشيخ» الشاب يعيد تلاوة ما سمعه من الافغاني على مسامع طلابه في الازهر . ومما يلفت النظر انه في تلك الآونة عقد في بيته درسا شرح فيه - على سبيل المثال - كتاب «التحفة الادبية في تاريخ تمدن الممالك الاوروبية» للوزير الفرنسي فرانسوا غيزو من ترجمة نعمة الله خوري ، وقد نشر مع الافغاني في «الاهرام» تقریظا للكتاب (٢٤) . وحين عين عام ١٨٧٨ مدرسا للتاريخ بمدرسة دار العلوم قرأ على طلابه مقدمة ابن خلدون وكتاب «تهذيب الاخلاق» لسكويه «وألّف لهم كتابا ضاعت أصوله هو (علم الاجتماع والعمران) ..» (٢٥) ، وكان في العام السابق لذلك التاريخ قد بدأ الكتابة فسي جريدة «الاهرام» . وقد اشترك مع الافغاني في التنظيمات المرية التي أسسها الأخير في مصر كالجمعية الماسونية . كذلك انضم كلاهما للحزب «الوطني الحر» ، وعندما نفى الافغاني من مصر في يوليو (تموز) ١٨٧٩ عزل محمد عبده من جميع مناصبه وحددت اقامته بقرية «محطة نصر» . وعام ١٨٨٠ عفا عنه الخديو توفيق بواسطة رياض باشا الذي عينه في «الوقائع المصرية» كمحرر بتاريخ ١٩ يوليو (تموز) ١٨٨٠ . وفي ٩ أكتوبر (تشرين الاول) من العام نفسه ، تولى مسؤولية

---

٢٣ - المقصود هنا هو «منهج» البهسي في التحليل والتقييم والتاريخ ، اصحابه من اليساريين المصريين أساسا ، لا يرسمون عمل ثقافي موحد ولكنهم يشكلون تيارا : كاحمد عباس صالح لسي «اليمن واليسار في الاسلام» (بيروت ، ١٩٧٣) ومحمد عبارة في تحقيقه ومقدماته لثراث النهضة وكتابه «نظرة جديدة الى التراث» (بيروت ، ١٩٧٤) ورفضت السعيد في دراساته التاريخية وكتابه «تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر» (القاهرة ، ١٩٦٩) .

٢٤ - مقدمة محمد عبدة للاعمال الكاملة (ص ٢٢) .

٢٥ - المصدر السابق ، الصفحة ذاتها .

«المحرر الاول» بالصحيفة ، اي رئيس تحريرها ، بالإضافة الى مسؤولية القابة على الطبوعات . وفي ٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ (مظاهرة عابدين) انضم مع الحزب الوطني الحر الى العربيين . وقد انغمس في الثورة كليا بعد المذكورة الانكليزية الفرنسية الى مصر في يناير (كانون الثاني) عام ١٨٨٢ ، وظل الى جانب الثورة حتى هزيمتها في سبتمبر (ايلول) ١٨٨٢ حين سجن ثلاثة اشهر حكم عليه بعدها بالنفي ثلاث سنوات تبدأ في ٢٤ ديسمبر (كانون الاول) ١٨٨٢ ولكن الفترة امتدت عمليا الى ست سنوات . توجه أولا الى بيروت حيث اقام بها عاما ، ثم توجه الى باريس اواخر عام ١٨٨٣ على اثر تلقيه دعوة من الافغاني . وفي باريس اصدر مع استاذة جريدة «العروة الوثقى» لسان حال الجمعية السرية التي اتخذت الاسم ذاته في باريس ومصر والهند وربما غيرها من عواصم «الشرق» . وقد ظهر العدد الاول من «العروة الوثقى» في ١٣ مارس (آذار) ١٨٨٤ وظهر العدد الاخير في ١٧ اكتوبر (تشرين الاول) ١٨٨٤ اي انها اصدرت ثمانية عشر عددا برئاسة تحرير الامام محمد عبده الذي شغل في التنظيم السري منصب نائب الرئيس . وقد تمكن بهذه الصفة من التجوال سرا في كثير من الاقطار ، شرقا وغربا ، حتى انه دخل مصر خلال الثورة المهدية في السودان مدعما العمل السري لتنظيم «العروة الوثقى» . كما زار لندن والتقى بوزير حرييتها وبعض نوابها ورجسالم صحافتها داعيا الى جلاء الاحتلال البريطاني عن مصر . وبعد توقف (العروة الوثقى) ترك باريس الى تونس ، ومنها الى بيروت عام ١٨٨٥ . وهناك أسس جمعية سرية للتقريب بين الاديان الثلاثة ، كما كتب عددا من المقالات السياسية والاجتماعية ، واشتغل حينما بالتدريس ، وحقق بعض مخطوطات الاقدمين ، وبدأ تفسير القرآن تفسيراً عقلانيا حديثاً ، وتزوج للمرة الثانية بعد وفاة زوجته الاولى . وعام ١٨٨٩ تمكن سعد زغلول من ان يستصدر له عفواً جديداً من الخديو توفيق ، فعاد الى مصر متعمداً بعدم الاشتغال بالسياسة . وكان اللورد كرومر قد اقنع بوساطة الاميرة نازلي هاتم فاضل والشيخ علي اللبني ان الإمام سيعود إماماً ومربياً لا علاقة له بالعمل السياسي . وقد عين قاضياً في الاقاليم ، ثم رقي مستشاراً بمحكمة الاستئناف عام ١٨٩١ . وخلال هذه الفترة دب الخلاف بينه وبين «الافغاني» الذي انبه على «جبنه وخذلانه» تأنيبا شديداً ، فكانت القطيعة الى ان مات جمال الدين في ٩ مارس (آذار) ١٨٩٧ . وبعد ان مات الخديو توفيق وتولسى عباس حلمي الثاني «قامت فترة من الوفاق بين الاستاذ الامام والمعرض» كما يقول محمد عمارة في مقدمته المذكورة (ص ٢٩) ، ومما لبث ان انتهت هذه الفترة بالصدام بسبب «مذهب الامام المعتدل ازاء الانكليز ، والذي جعله يهادن كرومر وسلطة الاحتلال» (ص ٣٠) . وفي ٣ يونيو (حزيران) ١٨٩٩ عين في منصب «مفتي الديار المصرية» ، وفي ٢٥ من الشهر نفسه عين عضواً في مجلس شورى القوانين (البرلمان) . واستمر يلقي دروسه في تفسير القرآن التي كان رشيد رضا ينشر لها ملخصاً في «النار» حتى عام ١٩١٢ .. حيث واصل رشيد رضا (١٨٦٥ -

١٩٢٥) التفسير منفردا (٤٦) .

المهم انه في هذه المرحلة الاخيرة من حياته (التي انتهت عام ١٩٠٥) واصل تحقيق بعض متون التراث ، وكتب رده المفصل على فرح اتقون في «الاسلام والصراية بين العلم والمدينة» عام ١٩٠٢ ، كما دون في هذه الفترة ملاحظاته (او تحفظاته ؟) على الثورة العربية ، وكتب عدة مقالات منها «المستبد العادل» و«الرجل الكبير في الشرق» و«آثار محمد علي» .

ومن الواضح في ثنايا هذه السيرة التي يتداخل فيها الفكر مع السلوك لتدخلا شديدا ، أن محمد عبده قد تطور بالتدريج الى ان وصل ذروة الاتحاد مع الثورة العربية ، وبهريمتها انحدر خط تطوره . ولكنه في الصعود والهبوط كليهما لم يخرج عن كونه «رائدا للإصلاح الديني» بما يناسب وضع العقيدة الإسلامية في المجتمع العربي ، لا بما كان عليه الإصلاح الديني في أوروبا المسيحية . وهو في هذه الحدود ، يأخذ جانبا واحدا من الأفغاني وجانبا واحدا من الطوطاوي وجانبا واحدا من عرابي ، ليصوغ من هذه الجوانب الثلاثة (التي لا سبيل لفصلها عند اصحابها الاصليين عن بقية جوانب فكرهم) شخصية متميزة في تاريخ الفكر الإسلامي . . يتصل من إحدى الزوايا بفكر النهضة ، ولكنه لا يملك باليقين ذاته، بقية أركان النهضة .

كان اكتشافه الباكر لغيزو ، وابن خلدون ، اكتشافا لفكرة النهضة والسقوط الحضاريين ، كما كان اكتشافه لابن مسكويه اكتشافا لجدل الاخلاق مع المدينة كما رأى بعض فلاسفة اليونان . وكان سلوكه السياسي الموزع بين «الشرق الإسلامي» و«العرب» و«المصريين» ، وبين العمل السري والعمل العلني والاعتزال انسياسي ، قريبا كل القرب من تطور الخط البياني لأفكاره الجوهرية . ما هي؟ ينبني الاقرار منذ البدء ان الامام محمد عبده كان فاتحة المرحلة الثانية في مسيرة النهضة المصرية الحديثة ، وهي المرحلة التي عاصرت - تاريخيا - الوجه

---

٤٦ - تاريخ حياة الشيخ محمد عبده الموجز في هذه الصفحات مستخلص من عدة مصادر

أهمها :

أ - أحمد أمين - محمد عبده - مكتبة الخالجي - القاهرة ١٩٦٠ (ص ٢٤ - ٥٦) .

ب - عثمان أمين - والد الفكر المصري الامام محمد عبده - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة

١٩٥٥ - (ص ٢٤ - ٥٠) .

ج - محمد رشيد رضا - تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده - الجزء الاول - مطبعة

النار - القاهرة ١٩٢١ .

بالإضافة الى مختلف المؤلفات حول فجر النهضة العربية الحديثة ومقدمة محمد عبده لاصال محمد عبده الكاملة وقد صحح فيها بعض التواريخ الهامة التي اخطأ فيها كتاب عباس محمود العقاد عن محمد عبده . ولكنه لم يشر الى خطأ «الموسوعة السياسية» الصادرة في بيروت ١٩٧٤ حيث تزعم لولده بعام ١٨٤٥ (ص ٩٤ ط اولي) والصحيح هو عام ١٨٤٦ .

المتعلم لعهد اسماعيل من ناحية ، والتي عاصرت - تاريخيا كذلك - التفجير الثوري للانتفاضة العربية . اي انها المرحلة التي ترافق فيها الفكر والعمل والنظر بالتطبيق ، والمبادئ مع «الواقع» ، لذلك فهي مرحلة مختلفة كفيما عن مرحلة النبوة الطهطاوية ، كما انها مختلفة كليا - اي درجة التأثير والتفاعل - عن الدعوة الافغانية . ومن هنا ارى القطيعة بين «الافغاني» ومحمد عبده من منظور تاريخي خاص بمصر ، لا من منظور اخلاقي او شخصي او حتى سياسي يتصل بالرجلين وحدهما .

ونحن هنا ، كما هو معروف سلفا ، لا نؤرخ لاي منهما ، بل نلتقط «البلدور» التي انبتت النهضة ، ونمسح «التربة» التي اينعتها او اذبلتها . من هنا اراني اقول ان نهاية «الافغاني» لم تكن بسبب المنفى ، بل لان «جوهر» دعوته - التي اسهمت في تخريج محمد عبده وغيره - لم يكن في جميع الاحوال موافقا لروح النهضة العربية عموما ، ولا لروح مصر خصوصا ، مهما كان تقييمنا لهذه الدعوة بالسلب في بعض المراحل او بالايجاب في بعضها الآخر . بينما جاء محمد عبده نقیضا لمنهج «الافغاني» في الاسلوب على الاقل ، اذ هو في مختلف اطوار عمره لم يخرج عن حدود «الاعتدال» و«الاصلاح» لا تحت الضغط والارهاب والسجن والمنفى (وقد كانت جميعها تبرز اتجاهه الحقيقي اكثر مما كانت تلوي عنسق الحقيقة) بل لان تكوينه الفكري الخاص يميل بوضوح نحو «الوسط» سواء في الوسائل او الغايات . قد يراه البعض «متهورا» حين التحق بالثوار العربيين ، وقد يراه البعض «متخاذلا» حين تمهد لكرورم والخديو باعتزال العمل السياسي . ولكنه في تهوره وتخاذله التزم دوما خط الاعتدال .

ما هو المعنى النهضوي - الثقافي الحضاري - للاعتدال ، هذه الكلمة التي ترادف سياسيا معنى «الاصلاح» دون الثورة ؟

في مواجهة محمد عبده للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي مباشرة يصلنا هذا المعنى دون عناء كبير ، فهو يطلب - اجتماعيا - بعض التحسينات... «فاذا اعتادوها (اي الناس) طلب منهم ما هو ارقى بالتدرج ، حتى لا يمضي زمن طويل الا وقد انخلعوا عن عاداتهم وافكارهم المنحلة الى ما هو ارقى واعلى ، من حيث لا يشعرون» ، ويستطرد في النص ذاته : «.. فمن يريد خير البلاد فلا يسعى الا في اتقان التربية ، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه ، ان كان طالبا حقا ، بدون إتعا ب فكر ولا اجهاد نفيس» (٤٧) . سياسيا ، كان محمد عبده يميل بشكل عام للغاية الى فكرة «الملكية الدستورية المقيدة» التي تلزمها الشورى والمساواة «الطبقات الوسطى والدنيا اذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية

---

٤٧ - الوقائع المصرية ، عدد ١٠٧٦ في ٤ ابريل (نيسان) ١٨٨١ حلقة من سلسلة مقالات عنوانها «خطا التنقل» . والمقال مدرج بالجلد الاول من «الاممال الكاملة» ص ٢٩٦ .



النافعة وصار لهم رأي عام» (٤٨) ، وبصراحنا «لم تكن الثورة من رأيي ، وكنت قائما بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات ، فلم أوافق على عزل رياض في سبتمبر (أيلول) سنة ١٨٨١ ، ولكن لما سنح الدستور انضمامنا جميعا الى الثورة لكي نحمي الدستور» (٤٩) . اي ان الانضمام الى الثورة كان «الاستثناء» في حياة الشيخ الامام وفكره ، اما «القاعدة» فهي الشيوع الثقافي لفكر النهضة دون الحاجة الى سلطة تترجم هذا الفكر الى واقع ، فبالثبوت وحدها يمكن التدرج من الانحطاط الى «الرفي» . ولا تعود هذه الآراء مطلقا الى «منفاه» او «تخاذله» امام الخديو والانكليز ، فهذا «التخاذل» ينسجم اصلا والتكوين الفكري للرجل وان زاد : بعده عن المناذرة بالدستور والمؤسسات الدستورية وحكم الشورى ، واضحى امله الوحيد في «الصفوة المستنيرة» من ناحية و«المستبد العادل» من ناحية اخرى (٥٠) . اما بالنسبة للاحتلال الاجنبي فقد اصبح رايه «ان العمل على اخراج الانكليز من مصر عمل كبير جدا ، ولا بد في الوصول الى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة ، والداب على العمل الطويل ولو لعدة قرون» (٥١) وقد دعا جهارا الى ترك «الاشتغال بالسياسة» للحكام ، فلم يكن هجره للعمل السياسي عملا فرديا بل «دعوة» للناس البسطاء الى «نور العلم» والصدق في العمل» .

ولربما كان نقد محمد عبده لحكم الاسرة العلوية ، وخصوصا المؤسس الاول محمد علي ، وكذلك اسماعيل ، هو ذروة «الفكر السياسي» عند محمد عبده . . فالحقيقة هي ان مقالاته المتفرقة قبل واثناء وبعد الثورة العربية لا تشكل رؤية استراتيجية لمستقبل مصر السياسي بل تجسد جملة مواقف تكتيكية من هذا

٤٨ - الامال الكاملة - المجلد الاول - ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

٤٩ - ص ٦٤٧ من كتاب «التاريخ السري لاحتلال انكلترا لمر» (الطبعة العربية) سلسلة «اخترنا لك» لولفردسكاون بلنت الذي كان قد حصل على رأي عربي في أحداث مصر بين عامي ١٨٨١ و ١٨٨٢ بعد عودة زعيم الثورة من المنفى . . ثم عرض بلنت هذه الآراء على محمد عبده فعلق عليها بما يمكن استعمال مطالبته في الكتاب المذكور بين ص ٦٤٦ و ٦٤١ .

٥٠ - بالنسبة لسلطة «الصفوة» راجع حواراه الباشر مع عربي والمدرج في اصفاله الكاملة ص ٢١٦ و ٢١٧ وبالنسبة لفكرة «المستبد العادل» راجع مقاله «انما ينهض بالشرق مستبد عادل» [مجلة «الجامعة العثمانية» السنة الاولى . الجزء الرابع - ١٠ مايو (ايار) ١٨٩٩ ص ٤٤ و٥٥] ومدرج في المجلد الاول من «اصفاله الكاملة» ص ٧١٦ ويختتم المقال ص ٧١٧ بتساؤله «هل يسدّم الشرق كله مستبدا عادلا في قومه يتمكن به العدل ان يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرنا ؟» .

٥١ - «الامال الكاملة» ص ٢٢ وفكره النص في ص ٦٨٧ في «حوار حول الموقف من الانكليز والفرنسيين» بين محمد عبده ومحمد بك بيرم (محاظف العاصمة ومن انصار الاحتلال الانكليزي) وقد شهد الحوار الشيخ رشيد رضا عام ١٨٩٨ .

الطرف أو ذاك . أما نقده لمحمد علي في مقال «آثار محمد علي في مصر» (٥٢) عام ١٩٠٢ ، وكذلك كتابه المفقود عن «مصر واسماعيل باشا» (٥٣) الذي نشر عبد الله النديم بعض صفحاته في «الطائف» عام ١٨٨٢ ، فانه يبلور موقفا مجددا من الحكم العلوي ومسيرة النهضة على السواء ، يمكن توصيفه بالرجوع الى النصوص في اته ، من ناحية ، كان يرى في هذه الاسرة «حكما غريبا» على مصر وكأنه يتكلم باسم «اصحاب المصلحة الحقيقية في البلاد» وهو التعبير الذي شاع بعدئذ . ومن ناحية اخرى فهو لم يفرق بين عهد وآخر ، فمحمد علي لا يختلف عن عباس حلمي الثاني واسماعيل لا يختلف عن توفيق . ومن ناحية ثالثة فهو يرى جانبا واحدا في هذا «الحكم المستمر» هو الطفيلان ودمار البلاد . ومن ناحية رابعة ، ولايات الاحكام السابقة ، فهو يضطر للدفاع عن الخلافة العثمانية حين يكون ذلك ضد محمد علي ، والدفاع عن الاحتلال البريطاني حين يكون ذلك ضد توفيق .

ان هذا التقييم لانظمة الحكم التي توالى على مصر خلال قرن كامل على وجه التقريب اذا اعتبرنا عهد محمد علي يبدأ بعام ١٨٠٥ وأن محمد عبده قد توفي عام ١٩٠٥ . واذا اعتبرنا المسافة الزمنية بين تقييم عهد اسماعيل وتقييم عهد محمد علي (١٨٨٢ - ١٩٠٢) تبلغ حوالي عشر سنوات ، واذا اعتبرنا اخيرا التوتوسر المباشر في العلاقات بينه وبين عباس حلمي الثاني وتوفيق في موازاة العلاقات الجديدة بينه وبين الانكليز ، فلنا نستطيع ان نصل الى بعض الاستنتاجات : اولها ان الامام محمد عبده كان على صواب في رفض «الحكم الغريب» لمصر ، وان تناقض هذا الرفض حينما مع كلامه عن الخلافة العثمانية واغلب الاحيان مع تقاربه من سلطات الاحتلال البريطاني . ثانيا ، ان الشيخ محمد عبده كان على صواب في نقد الاوتوقراطية العلوية وانعكاساتها على تطور البلاد ، وان لم يستطع بالفعل ان يضع يديه (أ) على دور محمد علي المتميز في حكم مصر من دور الاحتسواء الشامل والمطلق الذي مارسه الامبراطورية العثمانية . (ب) ولم يضع يديه ايضا على الفروق الجوهرية بين «نظام» محمد علي وابراهيم باشا و«نظام» عباس الاول ، ولا بين «نظام» سعيد و«نظام» اسماعيل . ثم «النظام» الذي استجد بسقوط عباس حلمي الثاني ، وتولي توفيق وانهيار الثورة العربية ، فليس هناك «نظام واحد» طيلة قرن لمجرد بقاء «السلالة» العلوية على سدة العرش . (ج) ولم يضع يديه على الجوانب الايجابية المحققة في عهدي محمد علي واسماعيل ، ورسم الجوانب السلبية . (د) واخيرا ، فهو لا يملك مقياسا واحدا في التقييم ، لان

٥٢ - ينسب محمد عبادة هذا المقال للوق في مجلة «الناشر» - الجزء الخامس من المجلد الخامس ٧ يونيو ، حزيران ١٩٠٢ ص ١٧٥ الى ١٨٢ - بتوقيع «مؤرخ» كما جاء في المجلد الاول من الاعمال الكاملة لمحمد عبده (ص ٧٢١) .

٥٣ - في ٦ مايو (ايلي) ١٨٨٢ وفي المجلد الاول من «الاصمال الكاملة» (ص ٤٠١) .

هدفه هو الهجوم على محمد علي وذريته ، مهما اضطر لاستخدام مقاييس متناقضة .

ان الاختلاف الكيفي بين المرحلة الاولى من « النهضة » التي يمثلها سياسيا عصر محمد علي ( وليس مجرد حكم محمد علي ) وفكريا رفاة رافع الطهطاوي ، والمرحلة الثانية الممتدة سياسيا من عصر اسماعيل الى الثورة العربية ؛ يعكس مباشرة على « دور » الشيخ الامام محمد عبده . . فبينما كانت المرحلة الاولى مرحلة تأسيس « دولة » حديثة ، كانت المرحلة الثانية تأسيس « مجتمع » حديث . كانت المرحلة الاولى مرحلة النشوء والتكون ، بينما اقبلت المرحلة الجديدة - ورغسم كافة مراحل السلب بين سقوط « النهضة » بعد محمد علي وانبثاقها من جديد - وقد تبلورت الى حد كبير ملامح الخريطة الاجتماعية « المصرية » التي كانت باهتة في البدايات الاولى لعجز النهضة ، وكانت اقرب الى الضموض والتعقيم . المصريون هم « الفلاحون » ، والمالك والشركس هم « السادة » . باجراءات محمد علي لم « تولد » التضاريس الاجتماعية في خريطة مصر ، ولكنها بدأت رحلة الولادة ، بالجيش الوطني والتجارة الوطنية والصناعات القليلة والحرف والتعليم . ثم بعودة محمد علي عن « احتكار » الارض ( لا تأميمها ) الى نوع من توزيع الملكية . ظهرت الطبقات الاجتماعية « المصرية » ويبدأ على مدى قرن من الصراع المتعدد الاطراف : الاوربية والعثمانية والداخلية . لذلك كان فكر الطهطاوي « عامما » كالرؤيا والبشارة والنبوءة ببعلاء العصر البرجوازي في مصر ، الوطن الحر السعيد المستقل العلماني الديموقراطي المتقدم على خطى الحضارة الحديثة . اما عندما اقبل هذا العصر ، على ارض الواقع ، فقد تغير مناخ النهضة تغيرا راديكاليا . لم تمد البشارة او النبوءة ممكنة ، بل اصبح الحوار المباشر لدرجة الالتحام مع الواقع هو الممكن الوحيد . اقبلت المرحلة الثانية من « النهضة » ومبدأ التحديث المادي والعقلي والروحي ليس موضع جدل ، بل ولدت على الفور « الأطروحة » التي رافقت المصريين بعدئذ حوالي قرن ، ولا تزال . أطروحة الرفقة الجدلية بين المسألة الوطنية والمسألة الاجتماعية كوجهين لعملة واحدة هي « النهضة » فسي مرحلة جديدة تخطت أسوار الحلم والرؤيا الى اعتاب « الثورة » . اي مشاركة الشعب المباشرة في تغيير « القدر » ، او في توجيهه نحو مسار مختلف . لم يعد المصريون يتفرجون على « الصراع القوي » من اجلهم او ضدهم ، بل شاركوا ، بالثورة العربية ، في صنع الاقدار .

وقد كان الحوار المباشر مع الواقع الجديد ، ابعده ما يكون من الحاجة السي المفكر الواحد الشمولي الذي كان الطهطاوي نموذجة الرفع ، بل تعددت الجبهات ، لا بسبب تعدد الطبقات فحسب ، بل تعدد « الاعباء » الجديدة .

ان المرحلة الثانية في مسيرة « النهضة » كانت اختبارا واقميا لرؤيا الطهطاوي الرائدة في التطبيق . ولذلك سنلاحظ ان جملة القضايا التي بشرت بها هذه الرؤيا قد اثبتت من جديد ، وكذلك الاسس العامة لمنهج في التفكير ، ولب لبابه هـ « الثنائية » . ولكن العصر الاكثر تركيبا لن يحتاج كما قلت الى الفكر « الشامل »

بل الى عديد من المفكرين الذين «يتخصصون» في مجالات متباينة وإن تقاربت ، بل وإن صبت أخيرا في دائرة الطهطاوي ؛ وهي الدائرة التي اتسعت وتعمقت بالمعطيات الكثيفة لتفخيرات الواقع الحي .

من هنا ، لا تصبح أهمية الإمام محمد عبده تقاس بمواقفه السياسية أو فكره الاقتصادي والاجتماعي ، بقدر ما تقاس بمجموع مواقفه من «الإصلاح الديني» ، فتلك هي القضية التي تأهل لها بحكم تكوينه ووعيه وتلمذته وخصومته «للافغاني» ، وبحكم ارتباطه العميق مع «الشارع الاسلامي» في مصر على وجه الخصوص . ان اسلام الشارع المصري - والعربي عامة والشرقي على نحو أكثر تعمقا - هو همزة الوصل الرئيسية بين تفكير محمد عبده و«دوره» الريادي في «النهضة الثانية» . بل ان افكاره الاقتصادية السريعة والاجتماعية ايضا ، هي في خاتمة المطاف «افكار اسلامية» اساسا تتصل بقضية القضايا الثائرة : كيف السبيل الى ربط الاسلام بالحضارة الحديثة ؟ هكذا كان السؤال البكر عند الطهطاوي ، وقد أصبح عند محمد عبده : كيف يمكن ربط المسلم بالحضارة الحديثة ؟

وليس من قبيل الصدفة اننا سنلاحظ على محمد عبده وقاسم امين وعبد الله النديم - أبرز رواد المرحلة الجديدة - ان «التأليف» وليس الترجمة هو انتاجهم الرئيسي ، وان هذا التأليف هو حوار مباشر مع أحداث الحياة من حولهم وليس «يوتوبيا» ... لقد استمرت الترجمة في عهد اسماعيل ، واستأنفت «مظاهر» المدنية الحديثة نشاطها . ولكن «الثورة» التي لم تجر قط على لسان الطهطاوي ، أضحت هي العلامة الفارقة للعصر الجديد ، بكل تناقضاتها وصراعاتها ومتطلباتها «العملية» لا الفكرية فقط . ولم يعد ابداع المفكر هو «النقل» وحده عن آثار الغرب الحديث ، بل أصبحت المواجهة بين التراث والعصر تستلزم أسلوبا آخر وزوايا جديدة للمعالجة . . اذ لم يعد «العقل المجرد» هو حلبة الصراع ، بل «المجتمع» في حركته وتحولاته وحياته اليومية .

ان اضرابا لعمال الدخان المصريين الذي حدث طيلة ثلاثة اشهر (بين ديسمبر /كانون الاول/ ١٨٩٩ و ٢١ فبراير /شباط/ ١٩٠٠ والذي بلغ فيه عدد المضربين حوالي ثلاثين الفا من العاملين بصناعة السجائر في مصر ، لم يكن ليخطر ببال الطهطاوي أصلا . وكان فرح انطون هو اول من بلور الحدث التاريخي الذي هز البلاد من أقصاها الى أقصاها في أنه ليس مجرد صراع بين العامل ورب العمل بل هو صراع مركب بين الاجير الوطني والاجنبي صاحب الاحتكار (٤) . وتصادف في ذلك الوقت ان احد موانئ الجزائر قد أضرب عماله اضرابا واسعا كان مشار اهتمام الصحافة الفرنسية . وتلقف فرح انطون تعليقاً لاحد الاقتصاديين الفرنسيين يرى بأنه اذا استحکم الخلاف بين العامل ورب العمل وجب الاحتكام الى الدولة

لأنصاف العامل . والطريف في الأمر أن الاقتصادي الفرنسي استدلل بالشريعة الإسلامية التي ترى - في تقديره - الحل ذاته ، فما كان من فرح انطون-الا أن أورد في «الجامعة» هذا التعليق ، وأضاف «أنه إذا كان ذلك القول صحيحا ، وكانت أوروبا تطلب اليوم (أبجواب التحكيم) بين الفريقين ، حلا للمسألة الاجتماعية، فإنه يحق للشريعة الإسلامية أن تفتخر بأنها تقدمت أوروبا بهذا الحل المقبول...» (٥٥) وما كان منه إلا أن وضع القضية كلها بين يدي الإمام محمد عبده بصفته مفتي الديار المصرية . وبالرغم من المحاذير العديدة التي احاطت بخطاب فرح انطون وفي مقدمتها «الصدافة» التي تربط الإمام باللورد كرومر ، وكذلك الجفوة الفكرية القائمة بين انطون ومحمد عبده ، بالإضافة الى الحساسية الخاصة بالقضية ذاتها ، إلا أن الإمام قد بادر الى الافتاء بما يلي : «... فإذا اعتصب العمال في بلد ، وأضرخوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه ، وكان ترك العمل يفضي الى شمول الضرورة ، كان للحاكم أن يدخل في الأمر ، وينظر بما خوله من رعاية المصالح العامة ، فإذا وجد الحق في جانب العمال وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطيع عادة ، إلزام أرباب الأموال بالرفق ، سواء كان بالزيادة في الأجر أو النقص في مدة العمل ، أو بهما جميعا» (٥٦) . وهكذا لم تحل صداقة محمد عبده لممثل الاحتلال - كرومر - الذي نادى «بحياد الدولة» في هذه القضية ، ولم تحل خصومة الإمام الفكرية مع فرح انطون من أن «يفتي» بضرورة تدخل الدولة . . . حيث كان الحيداء أشبه بالضوء الأخضر لأرباب العمل الأجانب أن يفترسوا العمال الوطنيين . وهكذا بقيت «الفتاوى» التي أصدرها محمد عبده - طيلة فترة توليه منصب مفتي الديار - فهي اتصال وثيق بالحياة اليومية للمصريين (كفتاويه حول ربح صندوق التوفير والتأمين على الحياة وغيرها) ثم تعميم هذا الاتصال في «أحكام» و«قيم» تحل التناقض بين المسلم والحياة العصرية . ولا شك أن «العمل» في ذاته كان «قيمة» محورية في تفكير الإمام محمد عبده ، لا بالمعنى الاشتراكي مطلقا ، ولكن بالمعنى البرجوازي الحديث الذي لا يجعل «الحسب والنسب» في مقدمة الفضائل . وفي ذلك يقول بوضوح «أن النسب وحده ليس بالشيء ، يرفع ويخفض ، ولكن المول عليه وما يصح أن يرجع الكرم اليه ، إنما هو ما يكون عليه المرء نفسه ، فإن وافق ذلك نسباً عاليا وحسباً تالداً كان أبلغ في الشرف وأعرق في الكرم ، وإلا فلن يبخس العامل عمله ، ولن يحرم أولئك الذين قاض عليهم الفضل الإلهي فرفض

---

٥٥ - المصدر السابق نفسه .

٥٦ - انظر «تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية» للإمام محمد عبده ، بالمجلد الأول من أعماله الكاملة (ص ١٧٣) ، وقد وردت هذه «الفتاوى» أيضا في المجلد الرابع من مجلة «الجامعة» أول سبتمبر (أيلول) ١٩٠٦ حيث عرض فرح انطون في مقال «محمد عبده ورأيه في المسألة الاجتماعية لقصة هذه الفتوى التي أسلفها الإمام عام ١٩٠٤» .

انفسهم عما كان وضعهم آباؤهم ، فجعلهم بذاتهم أصولا للكرم ، وأدواحا للمجد ، بما أودع فيهم من الفرائز الفاضلة ، ووقفهم للأعمال الصالحة ، فمنهم يتسدىء الحساب وإلهم في القرون المستقبلية يرجع النسب» (٥٧) . وإذا كان «العمل» هو القيمة الجديدة ، بل هو «النسب» الجديد ، فالإمام محمد عبده يرى هذه القيمة «اجتماعية وفردية» مما ، ففي تفسيره الآية في البقرة يقول «ان الإنسان انما يكتسب المال من الناس بحذقه وعمله معهم ، فهو لم يكن غنيا الا بهم ومنهم ، فاذا عجز بعضهم عن الكسب لآفة في فكره ونفسه او علة في بدنه ، فيجب على الآخرين الإخل بیده ، وأن يكونوا عوناً له ، حفظاً للمجموع الذي ترتبط مصالح بعضه بمصالح البعض الآخر» (٥٨) . وفي مكان آخر يقول انه «لا محيص له (أي الإنسان) عن أن يعمل لنفسه ولغيره ، فانه لا يستقل بما يكفي لحفظ بقائه . ولا بد له من الاستمانة بغيره ، ولن يعينه الغير حتى يرى من عمله ما يعود عليه بصنعة ما ..» (٥٩) . وهو يكاد يضع يديه على دورة رأس المال الجهنمية حين يقول أيضا من الذين يخزنون في «الصاديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك ، ويبخس العاملون في قيم أعمالهم ، لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك الفقراء» (٦٠) . ويتابع الإمام فكرته على نحو أشمل حين يقول «ان أعنى البلاد وأسمدها هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهلها ، ويرداد الضرر اذا وقعت الاملاك والمبيعات في أيدي الغرباء والاجانب» (٦١) . وفي رأيه ان هؤلاء المواطنين الذين يشرون من دماء الفقراء «لا يستحقون ان يكونوا مسلمين» فالواحد منهم «كافة حقيقة وان سمي نفسه مؤمنا» (٦٢) .

ان هذه الافكار كلها التي يرد بعضها في فتاويه ، والبعض الآخر في مقالاته ، والبعض الثالث في رسائله وردوده على الذين يكتبون له ، لا تجعل منه مفكرا اقتصاديا أو اجتماعيا أو سياسيا ، ولكنها تدفعه الى صدارة التجديد في الاسلام، بتجديد حياة المسلم ، او ما تواضعنا على تسميته بالإصلاح الديني . غير انه

٥٧ - راجع «سيرتي» للإمام محمد عبده في المجلد الثاني من «أعماله الكاملة» (ص ٢٢٦) -  
الناشر نفسه - بيروت ١٩٧٢ .

٥٨ - تفسير «آية البقرة» (٤٣) بالمجلد الرابع من «أعماله الكاملة» - الناشر نفسه [تأريخ النشر ؟] - ص ٥٧ وما بعدها .

٥٩ - راجع ما كتبه محمد عبده تحت عنوان «تعليم اولاد الفقراء» بالمجلد الثالث من أعماله الكاملة - الناشر نفسه - بيروت سبتمبر (أيلول) ١٩٧٢ - (ص ١٦٠ - ١٦٩) .

٦٠ - المجلد الثاني من «أعماله الكاملة» تحت عنوان «حب الفقير او صفة الفلاح» - (ص ١٠ - ٢٢) .

٦١ - المصدر السابق (ص ١٦) .

٦٢ - تفسير آية البقرة (٢٨٢) - المجلد الرابع من الأعمال الكاملة .

ليس اصلاحا «نظريا» بل متصلا اوفق الاتصال بحياة المسلمين في غناهم وفقهم ، في علمهم وانتاجهم ، في تربيتهم وتعليمهم ، في زواجهم وطلاقهم . لذلك كانت «الثنائية» الموروثة عن «فكر» الطوطوي ، موضع الاختيار الواقعي في التطبيق على الحياة من جانب «فكر وممارسة» محمد عبده ، بحيث اضاف «الواقع» الى الفكر النظري الشيء الكثير . فالوقف من الإرث والعمل كالتحاشي اجتماعي والمرأة ، اكثر دلالة على «أضافة التطبيق» من مجرد اصلاح التعليم واصلاح الأزهر ، رغم اهميتها البالغة بل والاستثنائية .

واذا كان الامام محمد عبده ينظر مثلا الى فكرة «العائلة» النظرة الشائعة في المجتمع الريفي الاقطاعي ، الا ان جوهر رؤياه للمرأة المسلمة ، يحررها من رتبة الجهل بالانحياز الى جانب تعليمها ، ويحررها من سيادة الرجل في موضوع الطلاق بالاحتكام الى الفضاء الشرعي ، ويحررها من سجن الرقيق الذي يستتر بتعدد الزوجات دون تحقيق العدل المطلق بينهما . وسواء شارك الامام محمد عبده في «تأليف» كتاب قاسم امين «تحرير المرأة» او لم يشارك - وسنناقش هذه القضية على اية حال - فان موقفه من الكتاب، بعدم الافتاء ضده، وبخصوصه هو شخصا التي وردت في تفسيره القرآني وأعماله التربوية ، ما يقطع بأنه اتخذ موقفا «اسلاميا» لا يتعارض مع هوية الحياة الاجتماعية الوافدة على مصر منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . وهو في جملة هذه المواقف «بواجه» مشكلات حالة وراهنة ، لا نظريات او احتمالات . . فهو يستنكر كيف ان «النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن او دنياهن بستر لا يدري متى يرفع ، ولا يخطر بالبال ان يطمئن عقيدة او يؤدين لفريضة سوى الصوم . .» الامر الذي حشا «أذهانهن بالخرافات» (١٢) .

اما في «الطلاق» فاقترح عدة مواد قانونية تجعله شبه مستحيل الا في الحالات القصوى التي ينفع فيها الانفصال الزوجان كلاهما (١٤) ، واما تعدد الزوجات فقد شرح «تاريخية» هذا النظام «البقيض» وموقف الاسلام منه هو اشتراط «الضرورة القصوى» كالعم أو المرض المستعصي أو الافتراق الطويل أو الضرر المستمر ، ثم «العدل المطلق» في المعاملة . اي ان تعدد الزوجات هو الآخر شبه مستحيل (١٥) .

وبالنسبة لكتاب «تحرير المرأة» الذي أصدره قاسم امين عام ١٨٩٩ ، فقد حاول محمد عمارة ، مخطضا ، ان ينسب فصولا اربعة من فصوله هي «الحجاب الشرعي» و«الزواج» و«تعدد الزوجات» و«الطلاق» الى «فكر وصياغة» محمد

٦٢ - الرد على هاتوتو - المجلد الثالث من الاممال الكاملة (ص ٢٠١ - ٢٢٤) .

٦٤ - الطلاق - المجلد الثاني من الاممال الكاملة - (ص ١١٦ - ١٢٢) .

٦٥ - راجع «حكم الترية في تعدد الزوجات» - المجلد الثاني من الاممال الكاملة (ص ٧٨ -

٨٢) و«فتوى في تعدد الزوجات» (ص ٩٠ - ٩٥) في المصدر ذاته .

عبد ، باستدلالات قوية من خارج وداخل النصوص (١٦) ولكنها - مجتمعة - لا ترتفع من مستوى «القرينة» الى مستوى «الدليل» . والحقيقة ان هذه «المعركة» تكاد تكون قهقبة لا تأثير لها في تشخيص التكامل في فكر محمد عبد ، ولا تضر من ناحية اخرى قاسم امين . ولكن المحقق عمارة يعتمد كثيرا على «التشابه» بين افكار محمد عبد وافكار قاسم امين ، بينما المرء يرى في التدقيق ان هذا كان طبيعيا ، سواء بالرجوع الى «اصول» محمد عبد الواقعة هنا باسمه ، او الى «مواصلة» قاسم امين لافكاره في كتابه التالي مباشرة «المرأة الجديدة» . كذلك يعتمد عمارة على موقف محمد عبد من الكتاب ، فيظن خطأ ان «دفاع» محمد رشيد رضا في «النار» عن الكتاب كان موحى به من استاذ محمد عبد . فالحقيقة ان العكس هو الصحيح ، فقد كتب الشيخ رضا عن الكتاب بصفتيه «مؤلّفا» لقاسم امين ، ولم يوح من قريب او بعيد ان هناك من شاركه في التأييد . بل اننا لا نرى فيما كتبه رشيد رضا مجرد «دفاع» عن الكتاب ، بل هو «نقد» موضوعي ينتصف لبعض جوانبه ، ويقوم البعض الآخر .

انه يبدأ مقاله «واما كتاب (تحرير المرأة) فانه وددت لو ينشر في «النار» الا قليلا» (١٧) . ثم يتناول قضية الحجاب كما عرضها المؤلف ، فيرى ان قاسم امين «توسع في بيان مضار هذا الحجاب» وان كلامه «يجري المتفرنجين على تعجل ما يشتهون من مشايعة الافرنج في عاداتهم» و«الحق انه ما كل ما يعلم يقال» و«لم ينتقد آخر هو ما في الكتاب من المنازع الاجتهادية ، وقد توسع فيها المؤلف في الكلام على الطلاق ، وكان ينتظر ان ينتقد هذا العلماء ، ولكن علمانا امسوا في الغالب لا ينكرون منكرا ولا يعرفون معروفا» (١٨) . الى هذا الحد وصل النقد بالشيخ رضا لكتاب «تحرير المرأة» انه وصف بعض الاجتهادات بالمتنكر . وهي «الاجتهادات» التي ينسبها عمارة الى الامام محمد عبد ، فكيف يكون ذلك ؟ والطريف ان الشيخ رضا يذكر بهذا النقد من جديد في مقاله الآخر «كلمة في الحجاب» (١٩) . وليس معنى ذلك مطلقا ان محمد عبد او محمد رشيد رضا ، كانا ضد افكار قاسم امين ، بل العكس كانا معها تماما . . ولكن الموافقة لا تعني المشاركة ، وحتى المشاركة في التفكير لا تعني المطابقة في التأليف . وفي عدد ٦ فبراير (شباط) ١٩٠١ من «النار» هناك تبرير لصمت محمد عبد عن «الافتاء» بشأن كتاب «تحرير المرأة» ، وكان طلب الفتوى قد وزع منشورا علنيا ، بقصد

٦٦ - راجع هذه القضية مفصلا في المجلد الاول من الاعمال الكاملة للامام محمد مهدي

(ص ٢٤٥ - ٢٦٢) .

٦٧ - المنار ، عدد ١٨-٢-١٨٩٩ (ص ٢٨٣) .

٦٨ - المصدر السابق (ص ٢٨٥) .

٦٩ - المنار ، عدد ٢٦-١-١٨٩٩ [عدد ٢٤ - السنة الثانية] ص ٣٧٠ .



إحراج الامام ، فكتبت «المنار» في عددها المذكور تقول : ان الجواب يستلزم قراءة الكتاب «في حين ان المفتي مثقل بالأعمال» ، و«ان الفتوى لا يفهمها الناس الا اذا قرأوا الكتاب» ، وهو ما يؤدي الى نشر ضرره اذا كان ضاراً . ويستفاد من ذلك ان الامام محمد عبده قد اعتلز بالصمت عن «المواجهة» ، ولكن ذلك ايضا ، ويحد ذاته ، لا يفيد ان المفتي كان ضد الكتاب ولا العكس انه شارك في تأليفه .

كل ما في الامر ان هذه القضايا كلها جزء لا ينفصل عن «الإصلاح الديني» الذي تفرغ له الامام محمد عبده ، خاصة في أخريات عمره ، تفرغاً كاملاً ، اتاح له ان يياشر «التجديد» الرائد من هذا الموقع مباشرة فاعطى في حياة المواطنين اليومية . وتلك طبيعة «المرحلة الثانية» في مسيرة النهضة .

ولسنا نستطيع التصدي لأفكار محمد عبده المحورية حول الإصلاح الديني ، ما لم نتصدى لمواقفه من السلطة السياسية في الاسلام اي «الخلافة» .. وهي القضية التي لم تواجه الطهطاوي مواجهة حادة ، بسبب الظروف التي حكمت عهد محمد علي وعلاقته بالاستانة . ولكنها القضية التي واجهت «الافغاني» ، فاتخذ من الباب العالي مواقف متناقضة تتناقض مواقفه من الاستعمار الغربي بعواصمه المختلفة ، غير انه لم يتناقض مع نفسه ازاء الولاء «لبدا الخلافة» و«سلطتها العثمانية» . بينما رأى عبد الرحمن الكواكبي ضرورة نقلها الى العرب ، فهو لم يعارضها من حيث المبدأ ، ولكنه عارض الهوية العثمانية واراد استبدالها بالسلطة العربية .

محمد عبده له موقفان متناقضان . ومصدر التناقض هو اتماؤه للحزب الوطني من ناحية ، وضعفه الشخصي في العمل السياسي من ناحية اخرى . انه ، على الصعيد النظري البحت ، يرى «انه ليس في الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير عن الشر» (٧٠) .. اي انه لا ينفي السلطة السياسية وحدها عن الاسلام ، بل السلطة الدينية ايضا . وفي هذا الصدد يقول في وضوح تام «.. وليس يجب على مسلم ان يأخذ عقيدته او يتلقى أصول ما يعمل به من احد الا من كتاب الله وسنة رسوله . لكل مسلم ان يفهم من الله من كتاب الله ومن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط احد من سلف ولا خلف... فليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه» (٧١) . وهو يميز بذلك الوضع الذي كان قائماً في «أوروبا المسيحية» ذات يوم طويل في المصور الوسطى ، حتى انه يستكمل هذه الفكرة صراحة في موضع آخر حيث يؤكد «.. لم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة

٧٠ - المجلد الثالث من «الأعمال الكاملة» - النص وارد في فصل «السلطان في الاسلام» من

الرد على فرح أنطون ص ٢٨٨ .

٧١ - من «الأصل الخامس للاسلام» بعنوان «قنب السلطة الدينية» من الرد على فرح أنطون

في «الاستعداد في النصرانية والاسلام» بالمجلد الثالث من «الأعمال الكاملة» ص ٢٨٦ .

الدينية التي كانت للبابا عند الامم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ، ويحرم الامراء ، ويقرر الفرائض على المعالئ ، ويضع لها القوانين الإلهية» (٧٢) .  
وهو يسمى الاشياء بأسمائها ، فيرفض ما يسمى عند الاوروبيين بالثيوقراطية «أي سلطان إلهي ، فان ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق الاثارة بالتشريع ، وله في رقاب الناس حق الطاعة» (٧٣) أما الاسلام فقد «هدم بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من اهله اسم ولا رسم . لم يدع الاسلام لاحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة احد ولا سيطرة على ايمانه ، على ان الرسول عليه السلام كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ولا مسيطرا» (٧٤) . ويستشهد الامام محمد عبده بالآية القرآنية (الفاسية) : «فلذكر انما انت مدكر ، لست عليهم بمسيطر» ويعقب «ولم يجعل لاحد من اهله ان يحل ولا ان يربط لا في الارض ولا في السماء . بل الايمان يمتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله ؛ سوى الله وحده ، يرفع عنه كل رق الا العبودية لله وحده ، وليس لمسلم مهما علا كعبه في الاسلام على آخر مهما انحطت منزلته الا حق النصيحة والارشاد» (٧٥) .

بل هو ينبغي ، لا عن الاشخاص فحسب ، وانما عن مؤسسات السلطة اي طابع ديني ، كدار القضاء او الافتاء ، او علماء الدين ، او شيخ الاسلام ، فيسال ويجيب «يقولون : ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي او المفتي او شيخ الاسلام ؟ واقول : ان الاسلام لم يجعل لهؤلاء ادنى سلطة على العقائد وتقرير الاحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قورها الشرع الاسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم ان يدعي حق السيطرة على ايمان احد

٧٢ - من الرد على هانوتي في «الاسلام والمسلمون والاستعمار» بالجلد الثالث من «الاصصال الكاملة» ص ٢٢٢ .

٧٣ - من «السلطان في الاسلام» - الاصل الخامس للاسلام - قلب السلطة الدينية - الرد على طرح اخون في «الاضهاد في النصرانية والاسلام» بالجلد الثالث من «الاصال الكاملة» ص ٢٨٨ .

٧٤ - من «الاصل الخامس للاسلام» المذكور سابقا في المجلد الثالث من «الاصال الكاملة» ص ٢٨٥ .

٧٥ - المصدر السابق (ص ٢٨٥ و ٢٨٦) . وعليتنا ان نلاحظ هنا ان عبارة «ولم يجعل لاحد من اهله ان يحل ولا ان يربط» هي اشارة اعتراضية على آية الانجيل التي يوجه فيها الخطاب لتلاميذ المسيح «وما تملونه على الارض يكون محولا في السماء وما تربطونه على الارض يكون مربوطا في السماء» . كما ينبغي ان نلاحظ عبارة «مهما علا كعبه في الاسلام» و«مهما انحطت منزلته» فالمقصود في الحالين هو النزلة الاجتماعية للفرد في مجتمع المسلمين .

او عبادته لربه ، او ينازعه في طريق نظره» (٧٦) .

وبالرغم من الميول العثمانية الشائعة للحزب الوطني ، فقد جاء في المادة الخامسة من «البرنامج» الذي صاغه محمد عبده لهذا الحزب ما يلي «الحزب الوطني حزب سياسي ، لا ديني ، فانه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب ، وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحتر ارض مصر ، ويتكلم لغتها منضم اليه ، لانه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم ان الجميع اخوان ، وان حقوقهم فسي السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلم به عند اخص مشايخ الازهر الذين يعضدون هذا الحزب» (٧٧) وهذه الاشارة الاخيرة تتجاوز برنامج الحزب السى «الراي الشخصي» الذي يتبناه محمد عبده وبعض زملائه من مشايخ الازهر .

جملة «الآراء» هذه التي وردت في مناسبتين فكريتين حاسمتين (هما الرد على فرح انطون عام ١٩٠٢ ، والرد على هاتاق عام ١٩٠٠) تبلور موقفا علمانيا ضد الشيوعية ، وموقفا ديمقراطيا ضد الاوتوقراطية . وهو موقف نظري صرف؛ يرد به الامام على كاتبين مسيحيين احدهما لبناني والاخر فرنسي . وفي تقديري ان هذه «الآراء» تكشف «حقيقة» تفكير محمد عبده في قضية «السلطة والاسلام» . اما حين كانت تؤدي «وجهة النظر» هذه ، اختبارا عمليا ، او تواجه امتحانا فسي التطبيق ، فان الامر كان يختلف .

يقول بلنت في كتابه «التاريخ السري لاحتلال اكلترا مصر» ان الشيخ محمد عبده كان «فيما يختص بالخلافة بشاطر كل المسلمين المستنيرين رأيهم في وجوب اصلاحها وتحديدها على قواعد روحية . وقد شرح لي كيف يؤدي حسن استخدام سلطتها على وجه شرعي الى مساعدة حركة الترقى الادبي» ، وان الخلفاء او السلاطين او الامراء «يستطيعون القيام بالشطر الاكبر من العمل لخير الجميع . اما اذا لم يمكن حملهم على القيام بواجبهم فلا مناص من البحث عن امير آخر للمؤمنين» (٧٨) . ويتضح من النص ، ان محمد عبده لم يكن «ضد» الخلافة ، وأنه كان يراها «امرا واقعا» وأنه كان يرى تجديدها على «قواعد روحية» نشدانسا «للترقى الادبي» و«خير الجميع» .

غير ان آراء محمد عبده هنا ، سواء تلك التي وردت في رسائله وكتاباتة للانكليزي بلنت ، او في مقالاته اثناء وجوده في بيروت منفيا ، هي آراء ومواقف عندما يقول في احدى رسائله الى بلنت مثلا «.. اريد ان ازيل من العقول هذا اضعف جوانب حياته» . وفي بعض اللحظات النادرة كان يفيق الى حقيقة تفكيره ، عندما يقول في احدى رسائله الى بلنت مثلا «.. اريد ان ازيل من العقول هذا

٧٦ - من «السلطان في الاسلام» السابق ذكره في المجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ص ٢٨٩ .

٧٧ - ورد النص في مقدمة م. عمارة بالمجلد الاول من الاعمال الكاملة للامام محمد عبده -

ص ١٠٧ و ١٠٨ .

٧٨ - الطبعة العربية - القاهرة - (ص ١٤٣ و ١٤٤) .

الوهم السائد في ادعاء البعض ان عرابي او الحزب الحربي ، او الحزب الوطني آلة في يد الاتراك ؛ فان كل مصري ، سواء اكان من العلماء او الفلاحين او الصناع او التجار او الجنود او الموظفين او السياسيين ، او غير السياسيين يكره الاتراك ويمقت ذكرهم ، ولا يستطيع مصري ان يفكر في نزول الاتراك بلادنا بدون ان يشعر بماطفة قوية تدفعه الى امتشاق سيفه والهجوم على هذا المعتدي . ان الاتراك ، ظلم ، وقد تركوا في بلادنا من آثار السوء ما لا تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح ، فلسنا نزيد رجيمهم ، ولسنا نريد ان نعود الى معرفتهم الى ان يقول : « . . ولست انكر ان في مصر اتراكا وشراكسة يدافعون عن الباب العالي ، ولكنهم قليلون من جانب اولئك الذين يحبون بلادهم » (٧٦) .

هذا ما «تنبه» محمد عبده لبلنت . والمثير انه يرسم خريطة اجتماعية واضحة لمصر في ذلك الوقت ، تضع النقاط السياسية على الحروف الاقتصادية بدقة نادرة . انها اشبه ما تكون «بالجبهة الوطنية» التي تضم ، بقيادة الطبقة المتوسطة الناشئة مختلف شرائح المجتمع «الوطني» المصري : الفلاحون والصناع والتجار (اي المنتجون) ، ثم الجنود والموظفون (اي جهاز الدولة) يسبقهم جميعا «العلماء» ، ويلحق بهم «السياسيون» . اما الجبهة الاخرى «العثمانية» فتضم «الاتراك والشراكسة» اي الاجانب . في هذا السياق نفهم «الموقف الفكري» للامام محمد عبده من قضية الخلافة .

اما حين يصبح في بيروت تحت الهيمنة المباشرة للسلطنة العثمانية ، فانبه يتخذ موقفا مغايرا تماما ، يتحدث الى الناس في خطاب عام فيقول «افتتح كلامي بالدعاء لولانا امير المؤمنين، وخليفة رسول رب العالمين، السلطان عبد الحميد خان، فمقام هذا الخليفة الاعظم فينا هو الحافظ لنظامنا ، والمحامي عن مجدنا ، والاخذ بميزان القسط بيننا ، وهو هادينا الى افضل سبلنا ، فهو ولي النعمة علينا ، ولو افرغنا جميع اوقاتنا في الدعاء لمعظمته ما ادينناه حقه علينا . . » (٨٠) . وفي الخطاب نفسه بنادي بتعميم لغتين أولهما «اللغة التركية ، فانها لغة دولة قامت بشأن الممالك الاسلامية ما يقرب من سبعة قرون . . ثم هي اللغة الرسمية في الممالك العثمانية ، فيها حياتنا السياسية ، وبها نقف على هدى مولانا الخليفة الاعظم ايده الله بنصره . واللغة العربية ، وهي لغة القرآن الشريف» (٨١) . وعن الدولة العثمانية ، في مكان آخر ، يقول «ان من له قلب من اهل الدين

٧٦ - من المجلد الاول من «الاعمال الكاملة» ص ١١٤ .

٨٠ - من مجلة «ليرات الفنون» البيروتية - عدد ٩١ سنة ١٨٨٦ وقد اتى هذا الخطاب في «الدرسة السلطانية» التي كان يعلم بها في بيروت . وقد نشر تحت عنوان «مراسلات» بالمجلد الاول من «اماله الكاملة» ص ٦٤٨ .

٨١ - المصدر السابق ص ٦٥٠ .

الإسلامي يرى ان المحافظة على الدولة العلية العثمانية نالمة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله» (٨٢) «وأتى على ضعفي - والحمد لله - مسلم العقيدة ، عثمانى المشرب ، وان كنت عربي اللسان ، لا أجد في فرائض الله ، بعد الإيمان بشرعه والعمل على أصوله ، قرصا أعظم من احترام مقام الخلافة ، والاستمساك بعصمته ، والخضوع لجلالته ، وشغل الهمة لنصرته بالفكر والقول والعمل ما استطعت لذلك سبيلا . وعندى ان لم أقم على هذه الطريق فلا اعتداد عند الله بإيماني ، فانما الخلافة حفاظ الاسلام ودعامة الإيمان ، فخذالها محاد الله ورسوله ومن حاد الله ورسوله فأولئك هم الظالمون » (٨٣) .

بل هو يذهب الى حد اعلاء شأن «الخلافة» على «الوطن» ، فيرى في «لائحة اصلاح التعليم العثماني» المشار اليها ان «من ظن ان اسم الوطن ، ومصلحة البلاد، وما شاكل ذلك من الالفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في انتهاض الهمم وسوقها الى الغايات المطلوبة منها ؛ فقد ضل سواء السبيل» (ص ٧٢ من المجلد الثالث) . أكثر من ذلك ، يعقد مقارنة طريفة بين المسلمين واليهود ، دفاعا عن الدولة العثمانية ، فيقول : «لا يوجد مسلم يريد لهذه الدولة سوء ، فانها سياج ، في الجملة ، واذا سقطت نبقى نحن المسلمين كاليهود ، بل أقل من اليهود ، فان اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم ، وهو المال » (٨٤) .

وبين عامي ١٩٠٢ و ١٩٠٣ يعود محمد عبده فيعز الدولة العثمانية - على حد تعبير محمد ميارة (٨٥) - «في صميم المبرر الذي تستند اليه في ابقاء سيطرتها على غير الاتراك من الاجناس والقوميات ، مبرر (رابطة الدين والملة) التي تدمي قيامها على رعايتها وحفظها . . فيتحدث عن ان الاسلام دين عربي ، وان العرب هم أحق الناس برعايته والوقوف عند حدوده . ويرد القصور عن بلوغ هذه الغاية الى السلطة الاممية التي اجتاحت العالم الاسلامي منذ عهد الخليفة العباسي المعتصم ، الذي استند على (الترك) وغير العرب من العناصر والاجناس حتى [استمعج الاسلام وانقلب اعجميا] . . » . غير انه حين استأذن السلطان عبد الحميد في ٣١ يوليو (تموز) عام ١٩٠١ في السفر الى الاستانة كان قد كتب له استنكارا يثني فيه ما يشاع عن مناهضته للسلطنة العثمانية ، واسترحاما

٨٢ - من «لائحة اصلاح التعليم العثماني» - المجلد الثالث من «الامال الكاملة» ص ٧٢ .

٨٣ - من «لائحة اصلاح القطر السوري» التي كتبها ودفعها الى الفوالي التركي في بيروت ، والنص مأخوذ من المجلد الثالث من «الامال الكاملة» ص ٩١ .

٨٤ - من «حديث من الدولة العثمانية» دار بين الامام محمد عبده ووليده الشيخ محمد رشيد رضا عام ١٨٩٧ والنص مدرج في المجلد الاول من «الامال الكاملة» ص ٧٣٢ .

٨٥ - المجلد الاول ص ١١٦ ويعطينا الحق صاحب المقدمة بالنسبة للصوم الى المجلد الثاني «رحلة في مقلية» والمجلد الثالث «الاسلام والنصرانية بين العلم والدنية» .

يقول « يمر بخاطري ان ارباب المفاصد انفسهم يحولون بيني وبين خدم (اي خدمات) كان يمكنني بتوفيق الله ومدد رسوله ان اقوم بها للذات الشاهانية خاصة دون سواها» (٨٦) .

على اية حال ، فان المواقف السياسية للإمام محمد عبده تبرز ولاءه للخلافة ، بينما آراؤه الفكرية تظهره عكس ذلك . وهو في «المواقف العملية» لا يؤثر كثيرا في الجمهور الواسع ، ولا في مجرى تطور الفكر المصري نفسه . اما تأثيره الحقيقي فقد حفر مجراه عبر «الآراء الفكرية» التي يتضح منها انتماؤه الاصيل الى فكر النهضة الاولى ، حيث يفصل الطهطاوي بين الدين والدولة ، وكذلك انتماؤه الى «فعل» النهضة الثانية ، حيث خلت مسودة الدستور العراقية من اي نص على دين ما للدولة .

الموقف الفكري النظري - لا السياسي العملي - من الخلافة العثمانية ، هو العمود الفقري «للاصلاح الديني» عند محمد عبده ، مهما تفرغ هذا الاصلاح الى مواقف جزئية من التربية والتعليم (وبخاصة اصلاح الاثر والتعليم الاسلامي العالي عموما) ، ومواقف جزئية من حرية المرأة ، والاقتصاد الوطني ، والاحتلال الاجنبي ، وما الى ذلك من تفاصيل لا تغني بآية حال عن الجوهر . وهو «العودة الى النبوع» اي «الاصول» التي لا تخرج عن كلام الله وسنة رسوله ، (القرآن والسيرة النبوية) دون العودة في سبيل ذلك الى الاولين من الفقهاء والمفسرين . ان التفسير «الجديد» للقرآن الذي قدمه الإمام محمد عبده يشتمل على معطيات «العقل» دون «النقل» ، فيخاطب احد اعضاء جمعية «العروة الوثقى» قائلا : «داوم على قراءة القرآن ، وفهم اوامره ونواهيه ، ومواعظه وعبره ، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين ايام الوحي ، وحاذر النظر الى وجوه التفاسير الا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه ، او ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله ، ثم اذهب الى ما يشخصك القرآن اليه ، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه ، وضم الى ذلك مطالعة السيرة النبوية ، واقفا عند الصحيح المعقول ، حاجزا عينيك عن الضعيف المبدول» (٨٧) . فهو يرى العقل «قوة القوى الانسانية وعمادها» ، وان الله قد «اطلق للعقل البشري ان يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد» (٨٨) .

وهو يكتب لاحد علماء الهند حول اساتيد السابقين متساخلا «ما قيمة سند لا اعرف بنفسه رجاله ، ولا احوالهم ، ولا مكانهم من الثقة والضبط ؟ وانما هي

---

٨٦ - المجلد الاول ص ٣٣٩ .

٨٧ - من رسالة الى «ش.ي.» ورد هذا الجزء منها في المجلد الاول من «الاعمال الكاملة»

ص ١٨٢ .

٨٨ - المرجع السابق ص ١٨٢ و ١٨٤ .

اسماء تتلقفها المشايخ بأوصاف تقلدهم فيها ، ولا سبيل لنا الى البحث فيما يقولون ؟» (٨٩) .

ولا يخطئ الشيخ محمد عبده بين الدين والعلم ، فيضع البداية الصحيحة لفهم «القرآن» الذي لا يجوز الترافد بينه وبين منجزات العلم والعقل واعتساف القول بأن ما اكتشف ويكتشف قد ورد فيه «فالقرآن يذكر أجمالا من آثار الله في الاكوان ، تحريكا للعبرة ، وتذكيرا بالنعمة ، وحفزا للفكرة ، لا تقريراً لقواعداً الطبيعية ، ولا إلزاماً باعتقاد خاص في الخليقة ...» (٩٠) .

هكذا يمكن إيجاز الدعوة الإصلاحية للإمام محمد عبده في «تنقية الإسلام» من شوائب عصور الانحطاط والعودة الى التراث دون وسائط أو نقل أو تقليد . ثم «إعادة النظر» في كل ما يتصل بالمذاهب الإسلامية في ضوء العلم المعاصر ، فـ «لا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات المملكة بقدر الإمكان ، بل يجب أن يكون الدين داعيا لها على طلب المرفان ، مطالبا لها باحترام البرهان ، فارضا عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم ... ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين وجنى عليه جنابة لا يفغرها له رب العالمين» (٩١) .

ويمكن القول بعد هذه الاستشهادات العديدة ان انفتاح محمد عبده على الفكر الغربي الحديث - رغم تحفظاته وخلافاته العادة أحيانا مع هذا الفكر - قد أثمر على الأقل فكرة درء الانحطاط المادي والمعنوي عند المسلمين ، بانقاذ «الجوهري» في الإسلام من براثن التخلف ، والتفاعل مع «الحضارة الحديثة» بمنطق هجين ، براغماتي حيناً ووضعي أحيانا . لقد كانت حواراته ومراسلاته وقراءاته ومقابلاته ، مع رينان أو سبنسر أو تولستوي ، مع ابن سينا والمعتزلة وابن رشد ، بمثابة «الخمرة» التي عجننت فكره بمنهج «النهضة الثانية» .

وإذا كانت اجتهاداته النظرية - في رسائله وفتاويه ومقالاته وقراراته ومشاركاته - تصب في نهر التجديد الحضاري للمسلم المعاصر ، فإنها أيضا كانت بدورا في اصلاح الأزهر والقضاء الشرعي وحتى اللغة العربية ، نمت بعد ذلك . ويبقى له «المنهج» ذو الرؤية التوفيقية ، أو الثنائية ، في ميدان الإصلاح الديني الذي تفرغ له ، خاصة بعد هجره العمل السياسي . وان كانت سمة «التفرغ» من علامات المرحلة الثانية في «النهضة» .. حيث تلاحظ على رجال هذه المرحلة الرئيسيين ، كقاسم أمين وعبد الله النديم ، أو الثانويين كمحمود ساطي البارودي والمولحي ، التفرغ ذاته .



---

٨٩ - المرجع السابق ص ١٨٤ .

٩٠ - المرجع السابق ص ١٨٥ .

٩١ - من «رسالة التوحيد» بالجلد الثالث من «الإصالة الكاملة» [ص ٢٥٢ - ٥٥٠] .

(٧) كانت المرحلة الثانية من عصر النهضة اشبه ما تكون بالدوامة التي فجرتها الثورة العربية بينوعها الواحد ، هو استقلال مصر وتقدمها الحضاري ، ولكن تياراتها تتعدد ولا تشكل في خاتمة مطافها دائرة واحدة ، بل تنتهي الى مصاب مختلفة . ولم يكن هناك «نموذج فكري واحد شامل» كالطوطاوي مثلاً ، بل كانت هناك نماذج تعبر عن تخصصات هي في الحقيقة زوايا للرؤية .. فالامام محمد عبده كان يعنيه تنقية «الإصلاح الديني» من شوائب عصر الانحطاط ، وما قاله في القوانين والحكام وحرية المرأة والعدل الاجتماعي ، لا يخرج بآية حال عن زاوية الإصلاح الديني المستنير بما جرى في الغرب لحظة انفتاحه من أسر الكهنوت في العصور الوسطى ، الى رحاب النهضة في العصور التالية .. وكان «التركيب» الذي توصل اليه وهو «العودة الى البينوع» اي الى الاسلام : في جانيه الجغرافي هو «الشرق» ثم «مصر» وفي جانيه الايديولوجي هو القرآن والسنة ، دون رفضه «للحوار» مع الحضارة الحديثة .

اما قاسم امين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) فقد نشر عام ١٨٩٩ كتابه الصغير الشهير «تحرير المرأة» وقد بنى فيه المفهوم الدارويني للانحطاط ، وطبقه على المجتمع الاسلامي في مصر ، وكاد يستخلص ان الانحطاط قدر محتوم علينا حسب قوانين «الانتقاء الطبيعي» . وهو ايضا لا يرى في الاسلام سببا من اي نوع لما تدهورت اليه الاحوال ، وانما يرى الفساد القادم الى الاسلام مع الدين وفدوا اليه من الخارج فشووه وجملوه .

ويتخذ من قضية المرأة زاوية جديدة لرؤية الانحطاط واحتمالات البعث على السواء . وان تقدم المرأة او تعطلها في نظره هو المقياس الوحيد - كما يقول شارل فوربييه تماما - لتقدم المجتمع او تعطله .

ان حجابها او سفورها ، جهلها او تعلمها ومشاركتها في الحياة العامة او عزلتها ؛ هو انعكاس حتمي لحجاب المجتمع وسفوره وجهله وتعلمه ومشاركته او عزلته . واذا كان الحجاب ماديا عند المرأة فهو معنوي عند الرجل وفي الجهل هما سواء ، وكذلك في الموقف من الحياة العامة .. فحرية المرأة وعبوديتها يعكسان في دقة حرية الرجل وعبوديته ايضا . وبالرغم من ان قاسم امين - الكردي الاصل ، ذا التربية الفرنسية ، والذي عمل قاضيا - قد استشهد في كل آرائه بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية الا ان ضجة عالية اثارها كتابه فور صدوره ، ودفعته عام ١٩٠٠ الى اصدار كتاب آخر هو «المرأة الجديدة» تحول فيه الى الاستشهاد بالفكر الغربي الحديث - وخاصة هيربرت سبنسر - مباشرة ودون لف او دوران «فانظر الى البلاد الشرقية ؛ تجد ان المرأة في رق الرجل ، والرجل في رق الحاكم . فهو ظالم في بيته مظلوم اذا خرج منه . ثم انظر الى البلاد الاوروبية تجد ان حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية ، فارفع شأن النساء فيها الى درجة عالية من الاعتبار ، وحرية الفكر والعمل» .

ولطه من المفيد الاشارة هنا الى «المعركة» شبه الاكاديمية التي يثيرها فسي



المادة الكتاب الأول لقاسم امين «تحرير المرأة» .. فقد ورد في مذكرات «فارس نمر» صاحب «المقتطف» بشأن الكاتب والكتاب ان مؤلفا فرنسيا هو الدوق داركور «لم يكن في صف النهضة النسائية التي كانت تمثلها الاميرة نازلي» التف كتابا رد عليه قاسم امين بالفرنسية في كتاب «يتناول الرد على مطاعن الكاتب الفرنسي» ويرفع من شأن الحجاب ، وبعده دليلا على كمال المرأة ، ويندد بالداعيات الى السفور واشترك المرأة في الاعمال العامة» (١٢) . وحين ظهر هذا الكتاب استاء منه ، كما يقول نمر «باشا» محمد المولحي ، ومحمد بيرم ، وسعد زغلول ، لانه يعد تعريضا بالاميرة نازلي ، فانفقوا على ان يتولى صاحب المقتطف الرد عليه . غير ان قضاة محكمة الاستئناف من زملاء قاسم امين احتجوا على مقالات فارس نمر ، فنتطوع الامام محمد عبده بالتدخل لدى الاميرة لتسمح بتوقف الرد . وفي احد لقاءات صالونها الادبي والسياسي قام الامام محمد عبده بالوساطة ، ولكن تبين ان الاميرة لم تكن قرأت الكتاب .. فلما نبهها محمد المولحي الى محتوياته ، ثارت على الامام وقاسم امين معا الى ان اعتلر الاخير لها . ويختتم فارس نمر هذه النقطة من المذكرات قائلا «.. واذا به يضع كتابه عن تحرير المرأة .. بعد ان كان اكثر الناس دعوة الى الحجاب» . ويضيف داود بروكات صراحة ان قاسم امين كتب «تحرير المرأة» ليصلح خطأه في حق الاميرة نازلي ، فقد كانت نتيجة غضبها «ان يصلح قاسم امين خطاه بكتابه ينشره» (١٣) وذلك حتى لا يفقد الحزب الذي ينتمي اليه نفوذ الاميرة في الصراع عند القصر والخبديو عباس حلمي . وهي ذاتها الفكرة التي دفعت البعض للاعتقاد بان اللورد كرومر ايضا لم يكن بعيدا عن الموضوع برمته ، للعلاقة القوية بين نازلي وقصر الدوبارة ، حيث كان الاحتلال البريطاني يتبنى في ذلك الوقت الحرب الوطنية المعتدل .

ايا كانت صحة هذه المعلومات حول «ظهور» كتاب قاسم امين ، فالارجح ان فكرة الاعتذار للاميرة ليست مبررا كافيا لتأليف «تحرير المرأة» ، خاصة ، وان المسافة الزمنية بين رد قاسم امين على الكاتب الفرنسي (وهو الذي اثار نازلي) ، وهذا الكتاب تبلغ ست سنوات تقريبا .. فكتاب داركور صدر عام ١٨٩٣ والرد الفرنسي لقاسم امين صدر في اوائل عام ١٨٩٤ ، بينما «تحرير المرأة» صدر عام ١٨٩٩ .

ومن ناحية اخرى فقاسم امين لم يغير معتقده الاساسية بين الرد الفرنسي والكتاب العربي ، فهو لم يطالب في كتابه الجديد بالسفور المطلق بل بالحجاب الشرعي ، حيث تكشف المرأة «وجهها وكفيها» فقط . وهو لم يطالب بالتعليم الكامل للمرأة ، بل بالحد الأدنى وهو «التعليم الابتدائي» فقط . وهو لم يطالب

٩٢ - مجلة «الحديث» - حلب - يناير (كانون الثاني) ١٩٣٩ ص ٨٨ ، ٩٢ .

٩٢ - جريدة «الاهرام» المصرية - ٤ ايار (مايو) ١٩٢٨ .

بأن تشغل المرأة بالحياة العامة ، بل أن تعمل في البيت بذلك فقط . ومن ثم فالكتاب ليس تراجعا عما قاله في رده الفرنسي ، ولا اعتذارا لأحد . وإنما الكتاب يشكل أحد عناصر فكر النهضة في مرحلتها الثانية ، حيث لا تعود «المجردات» هي المقياس ، بل المجتمع للموس . وهو الفكر الذي لا يتخلل عن «الثنائية» باعتماد «الإسلام الصحيح» معيارا وحيدا للتحرر ، فالشرعة الإسلامية في «تحرير المرأة» هي الميزان ، والاستشهاد بالقرآن هو الأساس . وكل ما ينفه قاسم أمين أنه يرد «انطلاق المرأة» الى عصور الانحطاط في الإسلام .

وهنا ندلف الى جانب آخر من جوانب المعركة شبه الأكاديمية حول هذا الكتاب . عنيت علاقة الإمام محمد عبده به . وفي كتابها المشترك مع الدكتور إبراهيم عبده عن «تطور النهضة النسائية في مصر» نقرأ لدربة شفيق «أنه في سنة ١٨٩٧ اجتمع الاستاذ الإمام وسعد باشا زغلول ولطفي السيد وقاسم أمين في جنيف ، وأخذ الأخير يتلو على الإمام بعض فصول من كتابه عن تحرير المرأة ، فكان يوافق على ما فيها . وقيل أن بعض فقرات هذا الكتاب تنم عن أسلوب الشيخ محمد عبده نفسه» (٩٤) بل ويرى المؤلفان - تحديدا - أن الشيخ محمد عبده قد كتب الجوانب الدينية ، وأن قاسم أمين اكتفى بالبحث الاجتماعي . بينما نقرأ أيضا رأيا مخالفا لإبراهيم رمزي في جريدة «الجريدة» (٢٣ فبراير - شباط ١٩٠٨) وهو تاريخ قريب نسبيا لزمن صدور الكتاب ، ينفي فيه نفيا قاطعا أن تكون هناك «يد» للشيخ الإمام في تأليف كتاب «تحرير المرأة» . ثم يبدل الباحث المصري د. محمد عمارة بهذا مضنيا في تقديمه لأعمال محمد عبده الكاملة ، ليؤيد الفكرة القائلة بأن الإمام شارك فعلا في تأليف الكتاب .

أيا كان الأمر ، فالشيخ رشيد رضا - تلميذ الإمام الوفي ومؤرخ سيرته - كتب في «المنار» مرتين على الأقل دون أية إشارة أو إحياء بأن محمد عبده قد أسهم في تأليف الكتاب . بل يبدو ، رغم إعجابه بأراء قاسم أمين ، متحفظا حين يقول : «وأما كتاب تحرير المرأة فاني وددت لو ينشر في المنار الا قليلا» (العدد ١٨ السنة ٢ - ١٨٩٩ ص ٢٨٣) ، ونستطيع تصور هذا (القليل) حين يستطرد (ص ٢٨٥) قائلا عن المؤلف أنه «توسع في مضار هذا الحجاب .. ومثل هذا القول يجري المتفرجين على تعجل ما يشتهون من مشايعة الأفرنج في عاداتهم» يأخذ عليه «أنه ما كل ما يُعلم يقال ، وأنه ينبغي أن يكتب في الإصلاح أن يجعل في الكلام عن المسائل التي لا يطلب العمل بها في الحال ، حتى إذا ما جاء وقت العمل ، فإن الحاجة تتكفل بالبيان» (الصفحة نفسها) «وتم منتقد آخر وهو ما في الكتاب من المنازع الاجتهادية وقد توسع فيها المؤلف في الكلام على الطلاق . وكان ينتظر أن ينتقد هذا العلماء ، ولكن علمائنا أمسوا في الغالب لا ينكرون منكرا

ولا يعرفون معروفنا» (الصفحة نفسها) .

وتحت عنوان «كلمة في الحجاب» يعود الشيخ رضا في افتتاحية «المنار» [العدد ٢٤ السنة الثانية - ١٨٩٩] الى الموضوع ذاته مؤكدا الاختلاف بينه وبين مؤلف «تحرير المرأة» ، وان ركز على أوجه الاتفاق . ومرة أخرى لا يوحى الكاتب من قريب أو من بعيد ان هناك شريكا لقاسم امين في «تأليف» الكتاب . ورغم ذلك أقول : ان هذا لا يمنع من ان يكون الامام محمد عبده شريكا له فسي الآراء والأفكار ، وربما ساعده في الجوانب الدينية الخاصة بالشريعة الإسلامية . . والمعنى المستخلص من هذا الاحتمال القوي هو ان فكر النهضة في هذه المرحلة كان منسجما مع متطلباتها ورموزها الكبرى .

الا اننا نلاحظ على صعيد الفكر المجرد ، ان قاسم امين تجاوز «تحرير المرأة» بخطوات بعيدة في كتابه الثاني «المرأة الجديدة» الذي اصدره في العام التالي ١٩٠٠ ، وقد كان محمد عبده شريكا هذه المرة في «الدفاع غير المباشر» عن الكتاب ، وذلك برفضه اصدار فتوى ضده . وكتاب «المرأة الجديدة» لا يشكك احد في ملكيته الكاملة والخالصة لقاسم امين . وفيه يتخلى المؤلف عن الاستشهاد بالشريعة الإسلامية ، وتقتصر مصادره على الفكر الغربي اساسا ، والغرنسي على نحو الخصوص .

وقبل ان نقارن بين الكتابين ودلالة الفوارق بينهما على مسيرة النهضة الثانية ؛ نختتم علاقة الامام محمد عبده بفكر قاسم امين ، بان خصوم الامام طبعوا «سؤالا» باسم المواطن محمد أفندي عبده البلبلي ، ووزعوه على الجمهور ، والسؤال موجه الى «مفتي الديار» على النحو التالي «هل رفع الحجاب عن المرأة ، وإطلاقها في سبيل حريتها بالطريقة التي يريد صاحب كتاب «المرأة الجديدة» يسمح به الشرع ام لا ؟» فما كان من الامام الا ان اتخذ جانب الصمت ، وترك «الكلام» للمنار التي نشرت في عدد ٦ فبراير (شباط) ١٩٠١ ما يلي :

- ١ - ان الاستفتاء جاء على خلاف المهود ، بان وزع على الجمهور .
- ٢ - ان الجواب عليه يستلزم قراءة الكتاب ، في حين ان المفتي مثقل بالاعمال .
- ٣ - ان الفتوى لا يفهمها الناس الا اذا قرأوا الكتاب ، وهو ما يؤدي الى نشر ضرره ، اذا كان ضارا .
- ٤ - ان فتوى الامام ستكون على المذهب الحنفي الذي عينته الحكومة ليفتي على اساسه ، في حين ان بعض المذاهب قد اباحت كشف المرأة لوجهها ويديها «وجواز معاملة الرجال في غير خلوة» . وهذا كل ما يطلبه الكتاب من ابطال «الحجاب» .

ثم استطردت «المنار» لتقول : «...كل هذا يدلنا على ان السائل اخطأ فسي السؤال . وانه لا يلتق جوابا» . ومن الواضح ان الامام محمد عبده شخصيا هو صاحب الرد . . فقد اختار موقفا «وسطا» لا يخالف الضمير . ولو انه اجاب بما يراه حقا لفقد وظيفته ، ولاتخذت القضية مسارا مختلفا بشأن كتاب قاسم امين ، هو ذاته المنار الذي اتخذته فيما بعد مع طه حسين ، وعلي عبد الرازق .

والآن ، ماذا يقول قاسم امين في «تحرير المرأة» ؟

● يقول : ان «الاصل فيما نشهده ويؤيده الاختبار التاريخي من التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الامة وتوحشها ، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الامة ومدنيتها. فقد علمنا ان في ابتداء تكون الجمعيات الانسانية كانت حالة المرأة لا تختلف عن حالة الرقيق في شيء ، وكانت واقعة عند الرومان واليونان مثلاً تحت سلطة ابائها ثم زوجها ، ثم من بعده اكبر اولادها . وكان لرئيس العائلة عليها حق الملكية المطلقة ؛ فيتصرف فيها بالبيع والهبة والموت متى شاء ، ويورثها من بعده ورثته بما عليها من الحقوق المخولة للملكها . وكان من المباح عند العرب قبل الاسلام ان يقتل الاباء بناتهم ، وان يستمتع الرجال بالنساء من غير قيد شرعي ولا حدود . ولا تزال هذه السلطة الان سائدة عند قبائل افريقيا واميركا المتوحشة. وبعض الامم الاسيوية يعتقد ان المرأة ليس لها روح خالدة ، وانما لا ينبغي ان تعيش بعد زوجها . ومنهم من يقدمها الى ضيفه اكراماً له كما يقدم له احسن متاع يمتلكه . كل هذا يشاهد في الجمعيات (اي المجتمعات) الناشئة التي لم تظم عليها نظمات عمومية ، بل كل ما فيها يقوم بروابط العائلة والقبيلة ، والقوة هي القانون الوحيد الذي تعرفه . وهكذا الحال الان في البلاد التي تدار بحكومة استبدادية ، لانها تحكم كذلك بقانون القوة . اما في البلاد التي ارتقت الى درجة عظيمة من التمدن فلما نرى النساء اخذن يرتفعن شيئاً فشيئاً ؛ فمن الانحطاط السابق ، وصرن يقطعن من المسافات التي كانت تبعدهن عن الرجال» (٩٥) . ويتضح من هذا الاقتباس مبلغ تأثير قاسم امين بفكرتين اساسيتين في الفكر الغربي حينذاك ، هما نظرية التطور والفكرة الديموقراطية . وهو يضرب المثل دون موارد بالمرأة الاميركية والفرنسية والانكليزية والالمانية والنمساوية والاطالية والروسية ؛ ويستبعد تماماً ان تكون «المسيحية» هي سبب ترقى النساء الغربيات ، «ولو كانت لدين ما سلطة وتأثير على العوائد لكانت المساواة السليمة في مقدمة نساء الارض» (٩٦) .

فالاسلام - كما يرى قاسم امين - قد سبق «كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل» (٩٧) . وهو يرجع سبب «الانحطاط» الذي وصلت اليه المرأة المسلمة الى عاملين : تقاليد الامم غير العربية التي دخلت الاسلام ، وكان وضع المرأة فيها مهيناً ، وظل كذلك لامتد طويل . والعامل الآخر هو الانظمة الاستبدادية التي خيمت على المسلمين (٩٨) . وفي فصل «تربية المرأة» يؤكد

٩٥ - تحرير المرأة ، قاسم امين ، ص ١٠ ، تاريخ الطبعة والنشر غير مشخص .

٩٦ - «تحرير المرأة» (ص ١١) .

٩٧ - المصدر السابق (ص ١٢) .

٩٨ - المصدر السابق (ص ١٢) .

المؤلف ان المرأة مساوية للرجل عضويا ، «فاذا فاق الرجل المرأة في القوة البدنية والعقلية فذلك اثما لانه اشتغل بالعمل والفكر احيالا طويلة كانت المرأة فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين ، ومقهوره على لزوم حالة من الانحطاط تختلف في الشدة والضعف على حسب الاوقات والاماكن» (١٩) .

ولذلك فهو يطالب بتعليم المرأة «مبادئ العلوم» التي تسمح لها بقبول «الآراء السليمة وطرح الخرافات والاباطيل التي تفتك الان يقول النساء» (١٠٠) . وهو لا يرى «مانعا» في اشتغال المرأة المصرية بما تشتغل به الغربية من العلوم والآداب والفنون ، سوى «تربيتها» ذلك ان «المرأة محتاجة الى التعليم لتكون انسانا يعقل ويريد» (١٠١) . وهو يضع «المبررات» العملية لتعليم المرأة ، بانسه يفيدها في ادارة بيتها ، ويفيد الاسرة في تربية الابناء ، ويفيد في مواجهة الفقر ، ويفيد في ادارة الشؤون التجارية وغيرها اذا كانت المرأة غنية . بل ان تعليم المرأة عند قاسم امين يعني ارهاق الحس والشعور والتفوق ، بحيث تستطيع ان تختار زوجها عن ذواية واحيانا عن «حب» .

ويستدرك ان كاتب بأن دعوته الى تعليم المرأة لا تعني مطلقا انه «ممن يطلبون المساواة بين المرأة والرجل في التعليم ، فذلك غير ضروري . وانما اطلب الان - ولا اتردد في الطلب - ان توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل» (١٠٢) . وهو القول نفسه تقريبا الذي رده في مقدمة فصل «حجاب النساء» اذ يقول : «ربما يتوهم ناظر انني ارى رفع الحجاب بالمرءة ، لكن الحقيقة غير ذلك ، فاني لا ازال اذاع عن الحجاب ، واعتبره اصلا من اصول الآداب التي يلزم التمسك بها . غير اني اطلب ان يكون منطبقا على ما جاء في الشريعة الإسلامية» (١٠٣) او ما يسميه في مكان آخر بالحجاب الشرعي حيث يسمح بسفور الوجه والكفين . وهو ليس اختراعا اسلاميا - على حد تعبير المؤلف - فقد عرفته الامم الاخرى كاليونان ومختلف ارجاء «العالم المسيحي» .

وفي فصل «المرأة والامة» يقارن بين «حركات النساء الغربيات» وما لها من اثر في رفعة شؤون الامم الأوروبية ، وما جاء في الاسلام مما يجعل للمرأة المسلمة من الحقوق في الاعمال المدنية بحيث يمكن لها ان تساهم في رفعة شؤون الامم الإسلامية . ولكن الذي «حدث» هو ان المسلمين لم يطبقوا ما جاء في شريعتهم ، فتخلفوا هم و«المرأة» معهم «انه لا بد لحسن حال الاممة من ان

٩٩ - المصدر السابق (ص ١٩) .

١٠٠ - المصدر السابق (ص ٢٠ ، ٢١) .

١٠١ - المصدر السابق (ص ٢٢) .

١٠٢ - المصدر السابق (ص ٥٢) .

١٠٣ - المصدر السابق (ص ٦٤) .

تحسن حال المرأة» (١٠٤) . ولا «تحسين» لحال المرأة بغير «تحسين» أحوال الزواج» .

و«تعدد الزوجات» و«الطلاق» : «فمن دواعي الودة ان لا يقدم الزوجان على الارتباط بمقدد الزواج الا بعد التأكد من ميل كل منهما للآخر» ، ولكن الذي يحدث هو «ان يتم الزواج قبل ان يرى كل من الزوجين صاحبه» (١٠٥) . ويستشهد المؤلف بالقرآن والأحاديث في إباحة رؤية الخطيبين لبعضهما . اما تعدد الزوجات فيرى فيه قاسم امين «احتقارا شديدا للمرأة ، لانك لا تجد امرأة ترضى ان تشاركها في زوجها امرأة اخرى ، كما انك لا تجد رجلا يقبل ان يشاركه غيره في محبة امراته . وهذا النوع من الاختصاص طبيعي للمرأة ، كما انه طبيعي للرجل» (١٠٦) . ويستشهد هنا ايضا بالقرآن والأحاديث لاثبات فكرته .

وفي «الطلاق» يحاول المؤلف ان يجعله «امرا عمرا» تتطلبه الضرورات القصوى والحالات الاستثنائية التي جاءت ايضا في الشريعة وبعض المذاهب الاسلامية «لا ان يفهم كما فهمه الفقهاء وصرحوا به في كتبهم ان الطلاق هو التلفظ بحروف ط.ل.ق» (١٠٧) . وفي هذا الصدد يقترح «قانونا» للطلاق من اربع مواد اهمها : ان يقع الطلاق امام القاضي الشرعي ، وان تتم عدة محاولات لإنشاء الزوجين من الانفصال ، وان يتم - اذا لم توفق المحاولات في راب الصدع - امام المحكمة وبرضا الطرفين ودون خسائر لاحدهما ، وبوثائق رسمية. وقد كان قاسم امين حريصا في كلامه عن الزواج وتعدد الزوجات والطلاق ان يستشهد بالمداد والتقاليد والشرائع القريبة ، جنبا الى جنب مع ما يقوله الشرع الاسلامي ، وما توحى به الممارسات الفعلية للمسلمين في زمن عنفوانهم وازدهار حضارتهم . . وان يقارن مرة اخرى بين ما آلت اليه مدينة الغرب من تقدم ، وما وصلت اليه حال المسلمين من تخلف ، احد اسبابه الرئيسية انحطاط شأن المرأة ، ولعله احد النتائج ايضا .

وكما لاحظنا في حالة الامام محمد عبده ؛ نلاحظ الامور نفسها على قاسم امين مع فروق يحتملها اختلاف التخصص النومي . . فالمسافة القائمة بين فجر النهضة ورمزه الاكبر رقاعة الطهطاوي ، وبين المرحلة الثانية التي وجدت رمزها الاول في الشيخ محمد عبده ، هي ذاتها المسافة الواقعة بين هذا الفجر الطهطاوي وقاسم امين . انها المسافة الكائنة بين المثال المجرد والواقع الحي، بين النبوة والتحقيق، بين الإشارة والتطبيق ، بين الرسالة والحياة .

لقد ناقش الطهطاوي قضية المرأة واهمية تحريرها وتعليمها وبشها من جديد ،

١٠٤ - المصدر السابق (ص ١٣٩) .

١٠٥ - المصدر السابق (ص ١٤٢) .

١٠٦ - المصدر السابق (ص ١٧٣) .

١٠٧ - المصدر السابق (ص ١٧٤ ، ١٧٥) .

في عصر محمد علي . وأقبل قاسم أمين في عصر مختلف ، حيث أصبحت «المرأة» مشكلة واقعية لا تحتاج إلى التنبؤ أو التبشير ، بل إلى «الإصلاح» . وإذا كان محمد عبده قد تفرغ للإصلاح الديني ، فقد تفرغ قاسم أمين لتحرير المرأة . على صعيد الفكر ، فحاول التوفيق بين «الإسلام الصحيح» والغرب المتقدم ، وأضعا في الاعتبار «قلق» الأرستقراطية من «التناقض» الممكن بين القيم والسلوك ، وأضعا في الاعتبار كذلك «طموح» البرجوازية الناشئة إلى الوعي بالضرورة ، وتحويل السلوك إلى قيم . لذلك نلاحظ «تدرج» قاسم أمين من رده الفرنسي على الدوق داركور ، إلى كتابه العربي عن «تحرير المرأة» ، إلى كتابه التالي مباشرة «المرأة الجديدة» الذي صدر عام ١٩٠٠ .

في كتابه الجديد هذا ، يؤكد تقريبا على مقدمات كتابه السابق ، خصوصا ما أثبتته الفسيولوجيا الحديثة من مساواة بين الرجل والمرأة ، وأن سجن المرأة في المنزل هو الذي يدمر مواهبها العقلية وبنيتها العضوي على حد سواء . ويضيف : «يجب أن تربي المرأة أن تكون لنفسها أولا . . لا أن تكون متاعا لرجل ربحا لا يتفق لها أن تقتن به مدة حياتها . يجب أن تربي المرأة على أن تدخل في المجتمع الانساني ، وهي ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيفما يشاء . يجب أن تربي المرأة على أن تجد أسباب سعادتها وشقاؤها في نفسها لا في غيرها» (١٠٨) . والملاحظة الأولى على كتاب قاسم أمين الجديد ؛ هو أنه لم يعد يقيم دعواه على أساس اتفاقها مع الشرع الإسلامي ، بل على أساس التمدن الغربي «الدواء» . أن نربي اولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدينة الغربية ، ويقفوا على أصولها وفروعها وأكارها . إذا أتى ذلك الحين - ونرجو ألا يكون ذلك بعيدا - انجنت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس ، وهرفتنا قيمة التمدن الغربي . ويقينا أنه من المستحيل أن يتم إصلاحها في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة» (١٠٩) . ومن ناحية أخرى فهو «يتابع» أصداه تحرر المرأة الفعلي ، لا كدعوة نظرية يشار حولها السجالات بين المفكرين والفقهاء ، فيقول : «أول جيل تظهر فيه حرية المرأة تكثر الشكوى منها ، ويظن الناس أن بلاء عظيما قد حل بهم ، لأن المرأة تكون في دور التمرين على الحرية . ومع مرور الزمن تتعود المرأة على استعمال حريتها ، وتتشعر بواجباتها شيئا فشيئا» . وترتقي ملكاتها العقلية والأدبية» (١١٠) . والواقع أن هذا الحد هو أقصى ما كان يستطيع أن يصل إليه «مصلح» برجوازي ، في قضية المرأة المسلمة عموما ، والمصرية خصوصا . ومن الواضح أن تبريراته النظرية مبشرة مشتتة تختلف مصادرها الفكرية ولا تتماسك في بناء

١٠٨ - أمين ، قاسم «المرأة الجديدة» - مطبعة الشعب - القاهرة ١٩١١ - (ص ٣١)

١٠٩ - المصدر السابق ص ١٠٠ .

١١٠ - المصدر السابق ص ٧٠ - ٧٢ .

ايدولوجي متسق . ولكن علمه ، المفهوم تماما ، هو انه كان يبحث عن  
المبررات «العملية» لنهضة الامة ، وفقا للاحتياجات المينة المباشرة والعقبات  
المحسوسة ، لا وفقا لرؤيا مثالية . نعم ، هو مفكر براغماتي وتجريبي بسيط ،  
ولكنه يجسد بمسؤولية واضحة ، ذروة التعبير عن «النهضة» في مرحلتها  
الثانية ، متخصصا في «جزئية» مهمة هي المرأة ودورها في المجتمع الجديد .  
يعبر ايضا عن صعوبة الانتقال من التجريد الطهاوي الى التطبيق الواقعي ،  
ويتجاوز محمد عبده على نحو مؤكد حين يعبر في «المرأة الجديدة» من فوق  
«الاستشهاد» بالنصوص ، ليلحق بركب الحضارة الحديثة في الغرب ، دون اعتذار  
بالدين . انه في هذا الكتاب يحاول جادا الخروج على الحل الوسطي التقليدي  
الى حل وسطي محدث . ولكن دون تأصيل منهجي . وهو «الحل» الذي سيثقل  
طريق النهضة بعدئذ في مرحلتها التالية حيث تصبح الحاجات الفعلية  
للبرجوازية الناشئة هي المصدر الرئيسي للتشريع والملمم الاول للتفكير .

ولا شك ان قاسم امين لم يمتع الفكر العربي الحديث ، رافدا منهجيا مستقيما  
من النبع الى المصب ، كما فعل الفكر الغربي . انه يتأثر بفكرة التطور مثلا عند  
سينسر ، وبالمكتشفات الفسيولوجية في العلوم ، وبالاختيارات الديمقراطية  
لانظمة الحكم ، وبمظاهر التمدن الغربي .. وهي مؤثرات ليست متناقضة جذريا  
لأنها تمرات الفكر البرجوازي الغربي ، ولكنها مؤثرات متباعدة السياق المنهجي  
عن بعضها بعضا . والحقيقة ان هذا «التشويش» الفكري عند قاسم امين ، هو  
ثمرة التوحد مع خطوات البرجوازية المحلية وهموما ومشكلاتها وقضايا «نهضتها» ،  
فلأنها برجوازية متخلفة وناشئة وتنمو في احضان غيرها ، فان جراحها تمددت  
وتطلبت أكثر من دواء في أكثر من موضع . وهذا ما قام به قاسم امين خير قيام .



(٨) وليست صدفة ان يتكامل مثلث النهضة في هذه المرحلة العامرة بالتقدم  
والهزيمة ، بعيد الله النديم .. لانه في الحقيقة ايضا ، مثلث «المرحلة العربية»  
في مسيرة النهضة . وليست صدفة كذلك ان قاسم امين هو نفسه «وكيل  
النيابة» الذي أحالوا اليه (في طنطا) عبد الله النديم مقبوضا عليه بعد طسول  
اختفاء . وليمت صدفة اخيرا ان حركة الثورة كانت غربالا واسع الثوب ،  
سقط منه الكثيرون ، ولم يبق في واجهة المرحلة الثانية من مراحل فكر النهضة  
سوى عرابي نفسه ، وعبد الله النديم .  
لا بد هنا من الإشارة الى مجموعة معطيات :

● أولها ، الوقتان الرئيسيتان في تاريخ الثورة العربية ، وقفة فبراير  
(شباط) ١٨٨١ ووقفة ٩ سبتمبر (أيلول) من العام نفسه . وبينما كانت الوقفة  
الأولى مجرد البداية لضغط العسكريين على الخديو ، وهي بداية استقلت وزير



الحرية آنذاك عثمان رفقي وأحت مكانه محمود سامي البارودي ، فان الوقفة الثانية كانت نقطة التحول الحاسمة لعلان الثورة . وبكفي ان نسجل الحوار التاريخي في ذلك اليوم بين الخديو من جهة وأحمد عرابي من جهة أخرى ، لتتعرف على هوية هذه الثورة . ففي الساعة الرابعة من بعد ظهر التاسع من سبتمبر (أيلول) عام ١٨٨١ وقف عرابي على رأس الجيش المصري في ساحة عابدين ، ووقف امامه ثلاثة من الإنكليز هم «اوكلن كلفن» المراقب المالي و«كوكسن» قنصل انكلترا والجنرال «غولدسميث» مراقب الدائرة السنية ، وتحت إبطار آف من الرجال والنساء والأطفال احتشدوا وراء الضباط والجنود ، تألق هذا المشهد الذي سيتكرر دوما في تاريخ مصر الحديث ، بتنوعات مختلفة ، سأل الخديو قائد الجنود ، عرابي :

« ما اسباب حضورك بالجيش الى هنا ؟

● جئنا يا مولاي نعرض عليك طلبات الجيش والامة وكلها طلبات عادلة .

— وما هي هذه الطلبات ؟

● هي اسقاط الحكومة المستبدية ، وتشكيل مجلس نواب على النسق الاوروبي ، وإبلاغ الجيش الى العدد المعين في الفرمات السلطانية ، والتصديق على القوانين العسكرية التي امرتم بوضعها .

— كل هذه الطلبات لا حق لكم فيها ، وأنا ورثت ملك هذه البلاد من آبائسي وأجدادي وما اتم الا عبيد احسانانا .

● لقد خلقنا الله أحرارا ، ولم يخلقنا ترانا وعقارا ، فوالله الذي لا إله الا هو اتنا سوف لا نورث ولا نستعبد بعد اليوم» (١١) .

ولا يرى الخديو مفرا من الاستجابة والإطاعة بالحكومة ، ولا يكاد شريف باشا يجلس على مقعد رئاسة الوزارة ، حتى يتسلم عريضة من «أميان البلاد» عليها ١٦٠٠ توقيع ، يطالبون فيها بما يلي : «لما كان لا ينتظم نظام العالم ، ولا يقوم قوام الهيئة الاجتماعية الا بالعدل والحرية حتى يكون الانسان آمنا على نفسه وماله ، حرا في أفكاره وأعماله ، وهذا لا يتأتى الا بإيجاد حكومة شورية عادلة، اتخذت الممالك التمدنة العادلة مجالس من نبيهاء أهلها ، ينوبون عنها في حفظ حقوقها ..» (١٢) . وتجري الانتخابات في ديسمبر (كانون الأول) من السنة ذاتها ، وتسقط وزارة شريف ، ويؤلف محمود سامي البارودي الوزارة الجديدة، ويصدر دستور الثورة العربية في ٧ فبراير (شباط) عام ١٨٨٢ ويشترع مجلس شورى القوانين في ممارسة عمله .

١١١ — النص مأخوذ من كتاب «أيام لها تاريخ» لـ أحمد بهاء الدين — الطبعة الثالثة — دار

الكتاب العربي — القاهرة ١٩٦٧ — (ص ٤١) .

١١٢ — المصدر السابق (ص ٤٢) .

ولم يكن ذلك أول برلمان ، ولا أول دستور في حياة مصر الحديثة ، بل كان البرلمان الثاني والدستور الثاني في فترة قصيرة للغاية . . ففي ظل حكم الخديو اسماعيل تأسس أول مجلس شورى عام ١٨٦٦ ، وصدر أول دستور للبلاد فسي العام ذاته ، وكان المقصود بهما معا هو استكمال «الاتفاق الغريبة» في ذلك العهد ، فقد نص التشريع على ان الدستور والمجلس كلاهما استشاري . ولكن بعد ١٣ عاما فقط كان النواب يردون على خطاب العرش عام ١٨٧٩ قائلين : «نحن نواب الامة المصرية ووكلاؤها ، المدافعون عن حقوقها ، الطالبون لمصلحتها» (١١٣) . ثم يكرسون حق المجلس النيابي في الرقابة على السلطة التنفيذية ، وحقه في اصدار القوانين . وينشط النواب المصريون في تأليف «جمعية وطنية» على غرار الجمعية الوطنية الفرنسية ، والمطالبة باخراج الوزيرين الاجبيين من الحكومة (وهما اللذان فرضتهما اوضاع مصر المديونة لاوروبا في ظل اسماعيل لمراقبة النظام المالي) ، والشروع في وضع لائحة وطنية نواة لدستور جديد . وما ان تسلم الخديو اسماعيل هذه اللائحة في ٢ حزيران (يونيو) ١٨٧٩ ، وقبل ان يصدر المرسوم بالدستور الجديد ، حتى خطمت بريطانيا وفرنسا اسماعيل (١٨٣٠ - ١٨٩٥) عن عرش مصر في ٢٦ يونيو (حزيران) اي بعد ٢٤ يوما من انجاز الدستور . وهكذا كانت المفارقة في مأساة هذا الخديو . . الذي اراد ان تكون مصر «نقطة من اوروبا» فأنشأ الاوروبا ، وأسس بعض المظاهر الديمقراطية ، وفي الوقت ذاته جلب من الديون ما هدد استقلال البلاد وأطاح به في النهاية . غير ان النضال من اجل الديمقراطية ظل راية الشعب المصري ، فلم يكد يمضي عامان حتى كان الدستور ومجلس النواب هما ميثاق الثورة العربية .

● النقطة الثانية هي مجموعة المداخلات الاجنبية في شؤون مصر ، وهو الوضع الذي لم يتغير منذ محمد علي ، وان تنيرت الظروف المحلية والعالمية تغيرات من شأنها تعقيد «السياق» دون مساس بالمقدمات والنتائج . المقدمات هي موقع مصر الاستراتيجي ، والنتائج هي الحلولة دون تقويتها للدرجة القيام بدور مستقل عن التبعية الاجنبية ، سواء بالاحتلال المباشر او بربطهما ضمن احلاف خارج اراضيها ، او بتوريثها اقتصاديا في شباك سياسية . وقد ارادت مصر ، سواء من قمة الحكم او من قاعدة الاعيان ، طيلة القرن التاسع عشر ، ان توازن علاقاتها بين السلطنة العثمانية من ناحية واوروبا من ناحية اخرى ، ولكن «الاقوى» ما كان يعا بهذه اللعبة عند اول فرصة تحين . .

فباسم مواجهة التدخل التركي في شؤون مصر بعثت بريطانيا وفرنسا في ٤ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٨٨١ بمذكرة للخديو وبارجتين الى الاسكندرية فسي مظاهرة قوة . وأقبلت مذكرة ٧ يناير (كانون الثاني) ١٨٨٢ لتفصح عن اتجاه الدولتين للتآمر على النظام الدستوري في مصر . وفي مايو (ايار) ١٨٨٢ بعث

السير مالت القنصل البريطاني الى وزير خارجيته يقول ان «الوزارة الجديدة (اي حكومة البارودي) مصممة على تقويض اركان الحماية الانكليزية والفرنسية» . وفي ٢٥ مايو (أيار) ١٨٨٢ طالبت بريطانيا وفرنسا في مذكرة رسمية بإبعاد عرابي باشا مؤقتا من مصر ، وإبعاد علي فهمي باشا ، وعبد الرحمن حلمي باشا داخلها ، وإقالة الحكومة (١١٤) . والمغزى المباشر لهذه المداخلات الاجنبية ، هو ان اوربا ذات تأثيرين متناقضين في تاريخ مصر الحديث ، فالفكر الاوروبي - الفرنسي خاصة - هو مصدر رئيسي للتشريع الديموقراطي، ولكن «الدولة» البريطانية كانت او فرنسية فقد وقفت دائما ضد وصول هذا التشريع الى حالة التنفيذ . . لانه يهدد مصالحها الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية في مصر والبحر الابيض والشرق الاوسط . لذلك وقفت هذه المداخلات دوما الى جانب الحكم الاوتوقراطي التابع ، وفي مواجهة التطلعات الديموقراطية للشعب المصري .

● النقطة الثالثة هي وحدة الفكر والسلوك في مواقف الثورة العرابية من المسائل المطروحة فعليا . وهي وحدة «مبرمجة» نظريا وممارسة عمليا في آن . قواها الاجتماعية اساسا من «الفلاحين» ، ولكنها تضم جبهة عريضة من العلماء والتجار والوظفين والملاك والعسكريين . وعلى صعيد الوحدة الوطنية ، كان مجلس النواب المنتخب بعد الثورة يضم اربعة من المسيحيين (عدد اعضاء المجلس ٧٥) ، انتخبوا انتخابا حرا . وضمت وزارة الثورة في عهد البارودي وزيرا مسيحيا هو بطرس غالي ، ويقول Blunt بلنت : «كانت العلاقة بين مسلمي مصر ومسيحييها ودية للغاية . وكان الاقباط على العموم في جانب الوزارة» (١١٥) . ويذكر كرومر انه بعد حادث سبتمبر (أيلول) قد «زاد الهمس عن قيام حركة سرية ترمي الى انشاء دولة عربية من مصر وسورية . . فلو فرضنا لهذه الحركة النجاح فما ترى يصبح مصر اجزاء الامبراطورية وولاياتها ، بل مصر آل عثمان انفسهم» (١١٦) .

ويقول محمود سامي البارودي على لسان لويس صابونجي في كتاب بلنت : ان اعلان الجمهورية في مصر كان يتضمن «انضمام سورية اليها ، ثم الحجاز» (١١٧)

١١٤ - راجع هذه الدكرات جميعها وسياقها في «الثورة العرابية» لصالح عيسى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ٧٢ - (ص ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣) .

١١٥ - من الترجمة العربية لكتابه «التاريخ السري لاحتلال انكلترا لمصر» سلسلة «اخرنسا لك» - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٩ ومنوان الاصل الانكليزي : .

Secret History of the English Occupation, by W.S. Blunt.

١١٦ - من الترجمة العربية المسماة «الثورة العرابية» - ترجمة عبد الوير هراي - القاهرة ١٩٥٨ (ص ٧٠) وهو جزء من كتاب اللورد كرومر «Modern Egypt» - قام بترجمة الجزء الاول بالعنوان الاصلي «مصر الحديثة» اسكندر مكاريوس عام ١٩٠٩ القاهرة .

١١٧ - المصدر السابق ذكره (ص ٥٣) .

دون ان يتناقض هذا الفكر مع شعار الثورة الرئيسي وهو «مصر للمصريين» .  
ويصف قاضي هولندي (فان بملن) هذا الشعور بقوله : «يخطئ من يظن ان المصريين المثقفين لا يهتمون الا بمصالحهم الخاصة ومصالح عائلاتهم ، فانهم على العكس يكرهون الحكم التركي والحكم الاوروبي على السواء ويريدون حكومة وطنية بكل معاني الكلمة ، وهم يحبون مصر الحديثة ومصر التاريخية . ويهتمون بمصر الشعب ، ويتألمون لمصائبه التي لا نهاية لها» (١١٨) . ويؤكد اجنبي آخر هذا الكلام بقوله : «ان الولاء السياسي نحو الباب العالي قد تلاشى بسبب احساس المصريين بغداحة الجزية التي تؤدي لتركيا دون مقابل ، واصبح شعارهم (مصر للمصريين) ، ولا يشك في ذلك احد ممن عرفوا حقائق الامور في مصر ، ولو ان الخديو اسماعيل اراد ان يعلن الاستقلال التام للقي التفضيد والتأييد من جميع طبقات الامة» (١١٩) . بل لقد كانت هناك اصداء عميقة لهذا التفكير عند كل من الخديو سعيد والخديو توفيق في بداياتهما (١٢٠) .

● النقطة الرابعة هي اتهام الثورة العرابية باستيراد «الفكر» الاجنبي .  
والثال على ذلك هو ما نشرته جريدة «الجوائب» التي كان يصدرها بالعرابية في الاستانة احمد فارس الشدياق في عدد ١٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨٢ ، اي بعد هزيمة الثورة .

اتهمت الصحيفة عرابي بأنه «نجس صفوف عساكره بالاشتراكيين الفرنسيين الذين احرقوا مدينة باريس في سنة ١٨٧١ ؛ وطردوا منها . فان هؤلاء الاشقياء عد ان ضاقت بهم الارض لم يروا وسيلة لاجراء مآربهم الابليسية الا الحكومة العرابية» . ثم نشرت الصحيفة ذاتها في عدد ٣ اكتوبر (تشرين الاول) ١٨٨٢ نقلا عن صحف الاسكندرية انه قبض على «جون نينيه من اهل سويسرا وغيره ممن الاوروبيين الاشتراكيين الذين فروا من فرنسا واشتغلوا باضلال عرابي فسي الحركات العسكرية والافكار السياسية» (١٢١) .

كما ذكرت صحيفة «الوطن» - وهي جريدة مصرية اصدرها ميخائيل سعيد السيد - في عدد ٣ اكتوبر (تشرين الاول) ١٨٨٢ نبا القبض على بعض الاوروبيين وترحيلهم . وقالت ان المدافعين عن هؤلاء يقصدون ان يجعلوا مصر مركزا للنهليست (العلميين) ، وان مصر ترى ما فعلته حكومة فرنسا بالكومون بعد ان قهرتهم . وأكدت الصحيفة ان اللذين نفيما هما اثنان من المفسدين الاجانب ، لما

١١٨ - نقلا من عبد الرحمن الرافعي - مصر اسماعيل - الجزء الثاني - ص ١٢٢ .

١١٩ - نقلا من المصدر السابق - الصفحة نفسها .

١٢٠ - صلاح عيسى - كتابه المذكور - ص ٢٢٩ .

١٢١ - يذكر صلاح عيسى في كتابه المذكور سابقا (ص ٥٠٣ و ٥٠٤) ان جون نينيه كان ممسك الجالية السورية في مصر ، وقد اتف كتابا من الثورة العرابية .

رات الحكومة انهما متلبسين بمبادئ الاشتراكيين .

● النقطة الخامسة تتصل باهم وثيقتين في «فكر» الثورة العربية وهما برنامج الحزب الوطني ، وبرنامج الحكومة العربية . اما برنامج الحزب فقد نشره بلنت أوائل عام ١٨٨٢ حيث برهن الثوار عن احترامهم للحدود «بقيام أحكامه وفقا للمدل والقانون» و«عدم عودة الاستبداد والإحكام الظالمة التي أورثت مصر اللل» ولا بد من «إطلاق عنان الحرية للمصريين» ، فالمصريون «يعلمون أن الصمت على حقوقهم لا يخولهم الحرية في بلاد ألف حكماء الاستبداد وكرهوا الحرية» .

ويشير البرنامج الى ان الحقوق الديمقراطية للشعب تتمثل في «حفظ الشرائع والقوانين ، وإطلاق الحريات السياسية التي يعتبرونها حياة الأمة ، ومنها حرية المطبوعات التي ينبغي ان تطلق بطريقة ملائمة» .

كما ينص برنامج الحزب الوطني على أنه حزب سياسي لا ديني ، وان حقوق الجميع «في السياسة والشرائع متساوية» ، وان الحزب نفسه مؤلف «من رجال مختلفي العقيدة والمذهب» ، وان جميع النصارى واليهود «وكل من يحترق أرض مصر ويتكلم لفتها منضم اليه ؛ لانه لا ينظر الى اختلاف المعتقدات» وأن «المصريين لا يكرهون الاوروبيين المقيمين في مصر من حيث كونهم اجانب او نصارى ، واذا حاشروهم على أنهم مثلهم يخضعون لقوانين البلاد ، ويدفعون الضرائب كانوا من أحب الناس اليهم» (١٢٣) .

اما برنامج الحكومة العربية ، فيجوز بلنت في كتابه على النحو التالي :

- ١ - إلغاء السخرة التي يفرضها الباشوات الاتراك على الفلاحين .
- ٢ - القضاء على احتكار الباشوات لياه النيل وتحكمهم فيها .
- ٣ - حماية الفلاحين من المرابين اليونانيين الذين ينشبون اغاثهم في اجسام الفلاحين مستعينين بالمحاكم المختلطة .
- ٤ - اصلاح النظام القضائي المليء بالفساد .
- ٥ - كفالة حرية الانتخابات للبرلمان الجديد .
- ٦ - إلغاء الرق . وهنا يقول عرابي : «ان الذين يملكون المبيد . والذين يرغبون في استعمار الرق هم الامراء والباشوات الاغنياء وحدهم . وهؤلاء هم الذين تناهوا حركة الفلاحين من اجل التلخص من تسلطهم . ان مبادئ الحرية والاصلاح تقضي بان الناس جميعا متساوون بغض النظر عن الجنس او اللون او العقيدة» ، وان استعمار السرق يتنافى تماما مع هذه المبادئ» (ص ٢١٠) .

● النقطة السادسة ان حرية المرأة كدعوة فكرية ، لم تكن بمعزل عن الصراع الوطني والاجتماعي ، بل جزء لا يتفصل عنهما . فحين عرض يعقوب صنوع

مصرية «غندور مصر» على مسرح القصر الخديوي أعجب الخديو اسماعيل بها ، أما حين عرض مسرحيته الثانية «الضرتان» داعياً لأن تكون للرجل زوجة واحدة ، فإن اسماعيل غضب واستدعى يعقوب صنوع قائلاً له : «سيدي مولير مصر ، ان كانت كليتك لا تحتلان أرضاء أكثر من امرأة واحدة فلا تجعل الغير يغفل مثلك» (١٢٢) . وقد كان هذا أسلوب الخديو اسماعيل مع «الفن» أيا كان موضوعه ، فهو نصير للفنون تقليداً للغرب ، ولكن حين يمثل يوسف خياط مسرحية «المظلوم» بتشجيع رسمي ، ثم يشاهد هارب القصر فسرعان ما يطرده من مصر . ولكن المهم ان دعوة صنوع المضادة لتعدد الزوجات ، لم تكن بمعزل عن التحرر العملي للمرأة المصرية التي شاركت في الحرب والمقاومة «وخاصة في الاسكندرية حيث كن يساعدن جنود المدفعية الذين كانوا يردون مدافع الجيش البريطاني» (١٢٤) .

● النقطة السابعة لا تخص مأساة الثورة بل مأساة «النهضة» مع بعض أهم رموزها الفكرية .. فبينما يفهم المرء هزيمة «السياسيين» مع هزيمة الثورة ، بالسقوط أو التردد أو الانهيار أو حتى الخيانة (وقد حدث هذا الأمر الطبيعي مع بعض قادة الثورة العربية فور موقعة «التل الكبير» التي دحر فيها عرابي على أيدي الإنكليز) .. كما يفهم المرء نكوص بعض الصحفيين - مصريين وسوريين - وانضمامهم إلى معسكر الخديو والاحتلال ، فإن الأمر يختلف مع رواد الفكر والنهضة .

وقد سبق لنا ان مررنا النهج الاصلاحى للشيخ الامام محمد عبده ، وهو النهج الذي ابعده تماماً عن النشاط السياسى المباشر ، وجعله يتوب عن نشاطه السابق في الثورة ، وقارب بينه وبين الخديو مرة والانكليز مرات . ولكن اسوأ ما قام به محمد عبده في هذا الاطار هو استجابته للخديو عباس ؛ لان يؤرخ للثورة العربية على نحو يشوهها جملة وتفصيلاً ، مردداً في كتاب استجابته للخديو «هذا مقام الذاكر لنعمتك ، العارف بقدر منتك ، العاجز عن الابداء بحق شكرك . طوقتني احساناً لم اكن األمله اذا امرتني امراً ما كنت اتخيله . امرتني ان اكتب ما سمعت وما علمت وما اعتقدت في الحوادث العربية من عهد نشأتها الى نهايتها» (١٢٥) وهو النص الذي افغله محمد عمارة في توثيقه لأعمال محمد عبده الكاملة . ورغم ان الشيخ الامام لم يكمل تاريخه للثورة العربية ، الا ان عرابي حين عاد من المنفى والتقى به في حضور بلنت وعلي فهمي حتى «اغلظ له القول .. ولامه على مصانعة الخديو في بعض ما كتب» (١٢٦) . واصبح الشيخ رشيد رضا

١٢٢ - صلاح ميسى - المصدر السابق - (ص ٢٠٢) .

١٢٤ - المصدر السابق (ص ٢٠٤) .

١٢٥ - مصدود الخفيف - احمد مبراىي المفتى عليه - القاهرة ١٩٤٧ - (ص ٦٤) .

١٢٦ - المرجع السابق (ص ٥٥٥) .

(١٨٦٥ - ١٩٢٥) - تلميذ الامام - يستنكر اي ذكر لمحمد عبده مقترنا بالثورة العربية (١٢٧) . ولعل القصيدة التي هاجم فيها حركة الجيش في سبتمبر (ايلول) هي ابلغ دليل على ان الموقف الاصلاحى في لحظة الجسم لا يشكل فحسب الجناح اليميني في الثورة ، بل هو يخرج عن اطارها نهائيا . يقول في قصيدته :

قامت عصابات جنـد في مدينتنا  
لعزل خير رئيس كنت راجيه  
قاموا عليه لامر كان سيدهم  
يخفيه في نفسه والله مبديه  
كان الرئيس حليف العدل منقبه  
وسيد القوم يهوى الجور بآيه  
جروا مدافعهم ، صفوا عساكرهم  
نادوا باجمعهم سئل ما ترجيه  
فنال ما نال وانفضت جموعهم  
اما النظام فقد دكت مباتيه (١٢٨)

وهي قصيدة تتواضع الى جانب قصائد محمود سامي البارودي في هجاء الثورة ، وهو الذي وصل في البداية الى منصب وزير الحربية ، ثم رئيسا للوزراء في الحكومة الثورية . غير ان هذا «الانكسار» في تاريخ محمد عبده والبارودي ، لا يلغي مطلقا ان الاول كان رائد «الاصلاح الدينى» ، وان الآخر كان رائد عصر الاحياء في الشعر العربي . غير ان هذه الحقيقة بدورها لا تُلغى الحقيقة المقابلة والاكثر تعقيدا ، وهي ان تحول نبوءات الطهطاوي الى مرحلة الصدام مع واقع المخاض المسير لولادة الطبقات الاجتماعية المتميزة طيلة الثلث الاخير من القرن التاسع عشر ، قد ولد أنماطا «اجتماعية» متميزة من المثقفين .

ان مواجهة الواقع غير العلم به او بغيره . هنا يصبح الانتماء الاجتماعي للمثقف ودرجات الثقافة والموهبة وخبرة الحياة عناصر اساسية في تكوين منعه الفكري ومصيره السياسي ودوره في النهضة . وهو الامر نفسه الذي يقع على صعيد الحكم ، فرغم كافة الصعوبات التي واجهت محمد علي وابراهيم باشا ، فقد كان عصرهما بسيطا بالقياس الى ما جرى في النصف الثاني من القرن . لذلك كان ممكنا للطهطاوي ان يعلم ويترجم ويطلع ويعلم اللغات . لم يكن «تأسيس» مصر الحديثة المستقلة ليجتاج لاكثر من ذلك . ولم تكن الاجراءات الاجتماعية

١٢٧ - النشر - المجلد الرابع - ١٩٠١ - ص ٥١٢ .

١٢٨ - نقلا من كتاب «الاساس الاجتماعي للثورة العربية» - د. رفعت السعيد - دار الكتاب

العربي - القاهرة ١٩٦٧ (ص ١١٢ ، ١١٣) .

كاكتسار الارض ، ومذبحة المالك ، وتمصر الجيش ، والفتوحات العربية ، يتهدها الخطر من هذا «الفكر» . اما حين اقبل عباس الاول ، ف سعيد ، فقد اصبح علي باشا مبارك هو «النموذج» المفضل عند الطهطاوي لصفاته العملية البراغمية . وحين تشرع البنى الاجتماعية في التغير الكيفي من اسماعيل الى توفيق ، تصبح «الثورة العرابية» هي الطرف الرئيسي في الحوار التاريخي للنهضة ، ولكنه الطرف المتعدد المصادر والانتماءات والينابيع والمصادر . فاذا كان الامام محمد عبده قد تردد واراد ، واذا كان محمود سامي البارودي قد انتصر وانكسر ، فان عرابي رغم هزيمته لم ينهزم ، وظل عبد الله النديم رمزا لا ينطفئ نوره ، مشعلا يضيء الطريق امام افكار الطهطاوي لتأخذ مكانها المستمر في الزمان . عبد الله النديم هو الذي تبقى من اتون الثورة كالعنقاء التي احترقت ، فتحول رمادها الى نيران جديدة . انه جسر التواصل بين الفجر (الثاني) للنهضة وعصرها (الواقعي) المتخيم بالتناقضات والوحد .

واذا كان من اهم معالم النهضة الثانية انها قد اتسعت باتساع قاعدتها الاجتماعية لاكثر من رجل واحد ، كما كان الحال في عصر الطهطاوي ، فان عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) كان دون غيره من رجالات هذا العهد ، هو طهطاوي العصر الجديد ، من حيث الشمول والراديكالية والقيم الاساسية للنهضة . مع فارق خطير هو التباين الحاد بين عهد محمد علي واواخر القرن الماضي ، ومن ثم تولد الفارق الآخر والجوهري بين الرجلين ، وهو ان النديم لم يكن مفكرا فحسب بل منافلا سياسيا في المقام الاول . وبالتالي فاذا كانت عظمة الطهطاوي انه كان للبشير الاول في تاريخ الفكر المصري الحديث بمقومات النهضة ، وان وسيلته الرئيسية في ذلك كانت النقل والتعريب عن الفكر الاوربي ، فقد كان النديم هو الثوري الذي تجاوز النقل الى الخلق ، بمعاشرة حارة لخصوصية الواقع المصري ومعاناة هائلة لاحدى لحظات الحسم الاجتماعي ، وابتكار مدعش لوسائل التغيير ، وإبداع حقيقي لفكر المرحلة ، وتجلياته التنظيمية والسياسية الفاعلة .

هو مفكر الثورة العرابية ولسانها دون ريب ، ودون التقليل لحظة واحدة من اهمية التخصص الذي كان سمة المرحلة ، تخصص محمد عبده في الاسلاخ الديني ، وقاسم امين في تحرير المرأة ويعقوب صنوع في الصحافة والمسرح ، والموليحي في الرواية ، والبارودي في الشعر ، وغيرهم في مختلف المجالات التي لم يعد ممكنا بالنسبة لتعميد العصر ان تكون مهمة رجل واحد .

وقد اتيح للنديم منذ الميلاد الى الموت ما لم يتح لغيره من رموز النهضة الثانية ، فقد اقبل على الحياة من اسفل السلم الاجتماعي ، اذ كان ابوه خبازا متواضعا في احد الاحياء الشعبية بالاسكندرية . وكان من الطبيعي ان يتلقى تعليمه الباكر في «كتاب» الحي . ولكنه افصح منذ البداية عن ذكاء استثنائي يحتاج الى تربية خاصة في معهد اكبر . وكان ان توجه الى مسجد الشيخ



ابراهيم باشا الذي يقوم بالتعليم فيه بعض المشايخ على نمط الازهر . غير انه لم يرتح لهذا النمط ، وفضل عليه حياة التشرد مع الزجاليين والشعراء الجوالين والمغنين على الرابة و«الادبائية» ، كما كان يوصف ادباء ذلك الوقت . وكانت هذه هي البداية التي سترافقه بعدئذ طيلة العمر ، سواء فسي محتواها الفكرى والاجتماعي ، او في غناها الخصب بمعجم الحياة الشعبية من عادات وقيسم وتقاليد ونوادير وحكايات وتعبيرات ومفردات .

وفقد الاب الامل في ان يصير ابنه شيخا حين لاحظ عليه بوادر هذا السلوك الشريد . واذا بالابن يتعلم حرفة غريبة هي الكتانة التلفراوية حيث عمل للمرة الاولى في هذه المهنة بمكتب مدينة «بنها» ، ثم نقل فجساء الى مكتب القصر العالي في «غاردن سبتي» بالقاهرة ، حيث تسكن والدته الخديو اسماعيل . وفي القاهرة عرف طريقه الى مجلس محمود سامي البارودي ، وعبد الله فكري وكان يضم صفوة ادباء العصر . كما عرف طريقه الى «قهوة متانيا» فسي ميدان «العتبة الخضراء» حيث يجلس جمال الدين (الافغاني) وحوله اديب اسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥) ومحمد عبده وشاب صغير السن اسمه سعد زغلول .

كذلك عرف حياة القصور التي ما كانت تخطر له على خيال ، وهي الوجه النقيض لحياة الشريدين والصعاليك والفقراء امثاله . ولكن «المشايخ» داخله لم يعبأ بما يمكن ان يحل به عندما تشاجر مع رئيس افوات القصر «خليل آغا» فكان مصيره الطرد من القصر ، والتجوال في دنيا الله الواسعة من جديد .

سدت امامه ابواب الرزق في القاهرة ؛ فهام على وجهه ، يعلم حينئذ انشاء عمدة احدى قرى محافظة «الدقهلية» مقابل الطعام والسكن . ولا يلبث الخلاف ان يدب بينهما ، فيمعم شطر «النصورة» حيث يتلقاه احد الاعيان فيكرمه ويفتح له دكانا لبيع المناديل ، ولكن النديم يحوله السى ندوة لتبادل النكات والنوادير والاشعار ، فيفلس . وكانت بعض البيوت في ذلك العهد اشبه بعنديات غنائية وثقافية ، وقد سبقت النديم سمعته في رواية الشعر ، وذلاقة اللسان ، وخفة الدم الى احدها ، فاتخذ منه ربهيا (شاهين باشا كنج مفتش الوجه البحري في طنطا حينذاك) اتخذه نديما . . بعد مناظرة زجلية بينه وبين «ادبائية» المدينة ؛ فاز فيها عبد الله بسرعة الخاطر وحضور البديهة . ولكن اللال سرعان ما يستولي على قلب الشريد ، فيعود الى الاسكندرية عام ١٨٧٩ ؛ حيث يراها وقد انقلبت رأسا على عقب . لم تعد المجالس الادبية احتكارا لشعر ابي نواس ، والبحثري ، وابن الرومي ، ومذبح الشعراء لاسماعيل ، والاصفاء لفكاهات الشيخ علي اللشي . اصبح الكلام يدور حول ديون مصر ، ويتشعب الهمس الى جميعية سرية تدعى «مصر الفتاة» تنقد احوال البلاد في صراحة لازعة . وكان النديم «الكثشف» نفسه ، او كان ضالا فوجد ، اذ راح يعد صحافة اديب اسحق وسليم نقاش باتجاهه الادبي والسياسي الذي ينسجم مع آهات المدينة وصرخاتها الدفينة . وانضم الي «مصر الفتاة» بعد ان حوّلها بجهد اصدقائه من اعضائها الى هيئة علنية باسم «الجمعية الخيرية الاسلامية» لتعليم الناشئة فنون الخطابة واساليب

التوعية القومية كالتمثيل . وقد ألف النديم خصيصا لتلاميذ هذه المدرسة مسرحيتين هما «الوطن» و«العرب» ، وقد شاهدهما الخديو توفيق - وكان حديث العهد بالحكم بعد سقوط اسماعيل - في مسرح «تيانرو زيزينيا» (١٢٩) . ولكن معدل سرعة الاحداث فرض على النديم ان يعيد التفكير في وسائل التعبير عما يجيش في صدره ، فلم تعد المدرسة ولا الكتابة في صحافة الغير ، بقادرة على تجسيد احلامه واحتواء طاقاته . . فبادر الى اصدار صحيفته الاولى بعنوان دالّ هو «التنكيك والتبكيك» التي صدر عددها الاول في ٦ يونيو (حزيران) سنة ١٨٨١ . وكانت صحيفة رائدة شكلا ومضمونا ، فقد استخدم فيها كل مواهبه ليحرض على طغيان الحكم وخرافات المحكومين ، بالرمز الشفاف والكناية الواضحة ، والسخرية اللاذعة ، واللغة الميسورة للعين والأذن ، وفي مختلف اشكال التعبير ، من المقال الى القصة ، والتمثيلية . ولم ينس عشقه للخطابة ، فراح يدعو الى تغيير «خطبة الجمعة» في المساجد التي هي براهي وعلى حد تعبير احمد امين «عبارات دينية محفوظة ، ومعان متكررة مألوفة ، لا تحرك قلبا ولا تضيء حياة» (١٣٠) . هكذا دعا لان يقوم بتحضير خطب المساجد اعراف الناس بشؤون الحياة ، وان تشرح هذه الخطب الموقف الحاضر في وضوح ، وان تبين الاخطار المحيطة بالامة في جلاء ، والا يقتصر الامر على القاها في المساجد ، بل تطبع وتنتشر في انحاء البلاد ليصل صداها الى كل قرية . وقد وضع خطبة نموذجية تضمنت المحافظة على حقوق البلاد ، والنهي عن الظلم ، والدعوة الى الائتلاف لمواجهة الاخطار التي تظهر دلائلها في الافق ، ووحدة المواطنين بغض النظر عن اختلاف الدين ، والتحذير من تمكين الاجنبي من وضع يده على سياسة البلاد ، والاحتراز من اتيان عمل يتخلده وسيلة لتدخله (١٣١) .

كان ذلك في اول حكم توفيق قبيل الثورة العربية . وقرب هذا التاريخ قيل: ان النديم قد تعرف على جماعة «مصر الفتاة» السرية التي يقودها الأفغاني ، وانه اقنع بعض اعضائها بتحويلها علنا الى «الجمعية الخيرية الاسلامية» ، ولكن الحقيقة هي ان الجماعة السرية استمرت بدونه ، والادق انه هو الذي استمر بدونها حين رآها مجرد حلقات من المثقفين الموزولين والغرباء عن واقسع الشعب المصري ، فيذكر محمد عبده ان اغلب اعضائها كانوا من الشبان اليهود (١٣٢) . وحوالي ذلك الوقت تعرف النديم على احمد عرابي (١٨٣٩ - ١٩١١) ، والارجح انه انضم في

- 
- ١٢٩ - احمد امين - زعماء الإصلاح في العصر الحديث - الطبعة الثالثة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧١ - (ص ٢٢١) .  
 ١٣٠ - المصدر السابق (ص ٢٢٦) .  
 ١٣١ - المصدر السابق ، والصفحة ذاتها .  
 ١٣٢ - وفييد وفا - تاريخ الاستاذ الامام - الجزء الاول (ص ٧٥) .

وقت لاحق الى الجناح المدني من التنظيم العسكري للثورة العراقية ، فعندما حاولت حكومة رياض باشا نفيه تصدى لرئيسها علي فهمي قائد الحرس الخديو قائلا : «ان النديم منا نحن معشر العسكريين وان لم يحمل سلاح العسكرية ، ولئن اخذتموه بفتة من البلاد حافظنا عليه بالارواح والاجناد» (١٣٢) . وقد شكلت صحف النديم منذ ذلك التاريخ معالم الاتجاه الثوري في التنظيم العراقي ، سواء وهو بعد خارج الحكم في مرحلة الاعداد ، او وهو على رأس الحكم ، او اثناء الحرب ضد الاحتلال ، او بعد الهزيمة . وقد تغيرت اسماء هذه الصحف بتعدد مراحلها ، فهي «التنكيك والتبكيك» في مرحلة المعارضة ، وهي «الطائف» اثناء الفترة القصيرة من استلام السلطة ، وهي «الاستاذ» بعد النهاية .

ولأن النديم جمع بين الفكر والعمل ، لا بد لنا من ايمان النظر في خلاصة فكره وحصيلته عمله ، لتحديد بدقة موقعه الاستثنائي في مسيرة النهضة الثانية . فلنسال اذن عن مواقفه الايديولوجية من القضايا المطروحة .

● فالقضية الاولى هي «الديموقراطية الاجتماعية» ، فلم يتوقف النديم ، كمحمد عبده مثلا ، عند حدود الديموقراطية السياسية المبرر عنها بالحكم الدستوري والبرلمان ، بل هو يسجل حوارا مباشرا حول المسألة يتضمن اسلوبا اعمق فسي المعالجة :

«التلميذ : من اين ياتي الويال والافغناء هم اهل الوطن الحائزون على الرتب العالية ، وهم ادرى بمال الوطن وصالح المواطنين ؟

النديم : لا يخفاك ان ابن الفني مولع بالاستبداد والاستعباد ؛ فهو يميل الى استخدام الفقراء بلا مقابل ، وضرب الضعفاء من غير ان يعارض او يحاكم . وهذا بعينه هو الاستبداد المضر بالشعب . ثم ان اباه كان من حكام البلاد فقد ادرك الثروة بنهب الفلاح وظلمه ، فان اغلب الحكام متسلطون على المحكومين تسليط الهواء على النار .. ومن كانت هذه فعال ابيه كان بعيدا عن الحق ، اجنبيا من الانصاف ، لا يميل الى المساواة ، ولا يعترف للفقير بحق معه في الوجود . فوجود مثله نسي مجلس النواب علة لزيادة هلاك الشعب ، فيشرعون من القوانين مما يضمن مصالحهم ليضعفوا بذلك حدة اذهان الفقراء ، ويحبسوا الثروة لانفسهم .

التلميذ : واذا كان من اولاد الاتراك الذين نالوا مناصب الرئاسات في الدولة ؟  
النديم : لا تحكم على الرؤساء الاتراك الا بعد معرفة اسباب ثروتهم .. ومن هذا القسم من لم ير الريف ولا يعرفه ، فكيف يكون نائبا .. وقد يكون فيهم كثير من اهل الخبرة والدراية .. لكن جهم لذاتهم يعطل كثيرا من

---

١٣٣ - من «تاريخ مصر قس هذا العصر» مخطوط لعبد الله النديم حقله د. محمد خلف الله ونشره بعنوان «عبد الله النديم ومذكراته السياسية» - القاهرة ١٩٥٦ - (ص ٥٦) .

المنفعة ويجلب كثيرا من الضرر .. ووجودهم بالمجلس يجعله لمبة  
يديرونها كيف شاءوا .

التلميذ: وهل يحتمل الشعب اطلاق حرية الافكار ؟  
النديم : نعم يحتملونها ويحفظونها ويسرون بها في طريق يمز على غيرهم الوصول  
اليها ، ولكن بعدم تسلط الطبقة على المجلس بل تشكيله من جميع  
الطبقات» (١٢٤) .

وهي تقريبا الفكرة ذاتها التي دافع عنها عرابي نفسه امام المحقق ، حين سأل  
عن اسباب «التحرك المكشوف» يوم ٩ سبتمبر (الاول) فقد اجاب بشجاعة :  
«ان الاسباب التي دعت الى ذلك هي عدم الاخذ بالعدل والمساواة في المعاملات ،  
فالبلاد لم يكن بها قوانين .. فلذلك اعتمد اعيان البلاد على ابنائهم رؤساء  
المسكينة ، وتآلفت انفسهم لتشكيل مجلس نواب يمثل البلاد ويحفظ لها حقوقها ،  
ويدفع عنها ما ألم بها من المظالم» (١٢٥) . هكذا يبرز «المضمون الاجتماعي  
للديموقراطية» عند النديم وعرابي ، على غير النحو البالغ التعميم عند الطهطاوي ،  
وعلى غير النحو الاصلاحى عند محمد عبده الذي خطب في حفل اقامه «الحزب  
الوطني» بتاريخ ١٣-٢-١٨٨٢ قائلا : «لم يعهد في أمة من أمم الأرض أن الخواص  
والاغنياء ورجال الحكومة يطلبون من مساواة انفسهم بسائر الناس وازالة  
امتيازاتهم ، واستشارهم بالجه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم فسي  
ذلك .. هل تغيرت سنة الله في الخلق» . هكذا تصبح «سلطة الاغنياء» عند  
محمد عبده هي مضمون الديموقراطية الطبيعي ، والذي يصل الى حدود الشرع  
الإلهي . وهو الامر الذي يختلف جذريا عن تيار عرابي والنديم الذي عبر عنه  
شعرا عاميا باللهجة الدارجة المصرية :

«اهل البنوكا والأطيان صاروا على الأعيان أعيان  
وابن البلد ماشي مريان سمعاه ولا حق الدخان»

وبدهي ان «مسألة الرق» تصبح تبعا لذلك ، من أهم المسائل التي عالجها  
عرابي من هذا المنظور للديموقراطية ، فيقول : «ليس في مصر من يود أن يكون  
له عبيد غير أمراء البيت النخدي والباشوات الاثراك الذين تعودوا على استعباد  
الفلاحين ، وان الاصلاحات الجديدة سوف توجد المساواة بين الناس مهما اختلفوا  
في الجنس واللون والدين ، وليس مع هذا الاصلاح محل للاسترقاق» (١٢٦) . ومن

١٢٤ - التنكيث والتنيكت - عدد ١٨ سبتمبر (الاول) ١٨٨١ .

١٢٥ - راجع «مصر للمصريين - معاكسة العرابيين» - طبعة جريدة «العروسة» -

الاسكندرية ١٨٨٤ .

١٢٦ - بلنت Blunt - كتابه المذكور - ص ٢٧٦ .

هنا كانت دعوة النديم الى تكوين «جمعية أحرار السودانيين» التي قال بصدها :  
انه يأمل «ان يزِيل بهذا العمل الاثر البقيض للرق في البلاد ، وان نضع انفسنا  
في مصاف الدول المتقدمة» (١٣٧) .

ومعنى ذلك ان عبد الله النديم ، على صعيد الفكر ، واحمد عرابي على صعيد  
الممارسة ، كانا يجسدان «روح الثورة» بتحويل مجرى النهضة من الفكر المجرد  
الى الواقع المحسوس ، اي ادخال الطهطاوي والفكر الفرنسي الى حيز الاختبار  
الفعلي ، وبالتالي الى الصدام مع القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية  
والثقافية المتخلفة ، والتي تشكل اساسا من : ١ - العنصر الاجنبي الدخيل عبر  
الاحتكارات الاوربية والاتراك . ب - العنصر المحلي شبه الاقطاعي وكلاء  
الاجانب . ج - العنصر المتردد من مثقفي الفئات الوسطى الناشئة . وكان برنامج  
الديموقراطية العربية كما صاغه النديم في ضوء ذلك هو : ان الازمات الدستورية  
هو شكل مهم ، ولكن محتواه الطبقي واجب التغيير ، لمصلحة البلاد ككل ،  
لان تشريعات (الاغنياء) الضيقة الافق تفيدهم وتضر بالتقدم العام ، وكذلك  
لمصلحة أوسع جماهير الشعب واساسا فقراء الفلاحين . وان يحدث التغيير الا  
بإعادة تشكيل المجلس النيابي على نحو يضمن المصلحتين ، ومن هنا ضرورة إلغاء  
شرط الانتخاب فيصبح حقاً للجميع لا للمتعلمين وحدهم . وهو يفرض بحسم بين  
اغنياء جمعوا ثرواتهم بالسلب والنهب واغنياء كدوا وكافحوا . والحقيقة انها  
تفرقة (وان بدت بدأت) بين الاقطاع والراسمالية ، وبين الراسمالية الزراعية  
والفئات البرجوازية المتوسطة الناشئة ، وبين رأس المال الكوبرادوري ورأس المال  
الوطني . وفي هذه الحدود (التي تكاد تشكل جبهة وطنية ديموقراطية عربية  
يقودها اصحاب المصلحة الحقيقية في الثورة) يرى النديم ان صمام الامن لمجلس  
النواب هو «مطلق الحرية في افكاره لا يعارض في المصلحة ولا يلزم بشيء لسم  
يقر عليه» .

● القضية الثانية هي «المسألة القومية» ، وفيها يتضح ان معنى «الوطن» قد  
تطور من فجر النهضة عند الطهطاوي الى انفجار الثورة العربية . ونعلم ان كلمة  
الثورة بعد ذاتها لم ترد في ادبيات الطهطاوي كنقطة في برنامج النهضة ، بل كان  
يصف ما جرى في فرنسا بالفتنة ، وهي لفظة عربية صحيحة ولكنها ذات مدلول  
لغوي مختلف ، يطلب فيه الحكم على الوصف . ولكن الثورة العربية هي التي  
اضفت على معنى «الوطن» ابعاداً تختلف عن معناه السابق في وثائق النهضة  
الاولى . رغم ان ذلك يشكل تناقضاً ، فبينما كان محمد علي وابراهيم باشا ، على  
صعيد الفعل السياسي والاستراتيجي ، هم رواد تعريب مصر في العصر الحديث  
كجزء من يقظتها القومية ، فان الفكر المصري ظل «وطنياً» بالمعنى الاتلجمي الضيق

---

١٣٧ - د. علي الحديدي - خطبة الوطنية عبد الله النديم - سلسلة «اعلام العرب» -

الطبعة ١٩٦٢ (ص ١٨٤ ، ١٨٨) .

الذي يبحث عن «الجدور» الفائرة في عمق التاريخ ، ولا يبصر الافاق المفتوحة في سماء المستقبل . وقد شكت هذه النتيجة نفسها تناقضا آخر بين اعتبار الاسلام هو «ينبوع التراث» المفترض العودة اليه ، واعتبار «الغرب» هو العصر المفترض الالتحاق به . ولقد كان التوازي بين الفكر والعمل في عصر محمد علي - وليس التقاطع فضلا عن التفاعل - هو السبب في هذه المجرذات الطهطاوية الموزلة عن الواقع الاجتماعي الحي . لذلك كانت رؤيا الطهطاوي ، هي رؤيا النهضة فسي خطوطها العامة ، نهضة «الوطن» ككل ، ولكنه «الوطن المصري» من ناحية و«الوطن البرجوازي» من ناحية اخرى دون تحديد لانتماء هذا الوطن ، ودون تحديد للشرائح الاجتماعية المؤهلة ، او التي يجب تأهيلها لانهاضه . وهكذا كان انحياز الطهطاوي انحيازاً يوتوبياً اقرب الى النبوءة منه الى الارتباط العضوي بفئة اجتماعية صاحبة مصلحة محددة في السلطة ، ولها بالتالي برنامج محدد للنهضة ، واسلوب محدد للتغيير . ولقد ظل الطهطاوي ، طول الوقت تحت جناح الحاكم اذا كان راضيا كمحمد علي وفي الظل بعيدا عن الاضواء اذا لم يكن راضيا كمعباس الاول . وليس هناك ما يدل على موقف سلبي او ايجابي اتخذه الطهطاوي من «منهج» محمد علي في الاصلاح سواء على صعيد السلطة الاوتوقراطية ، او على صعيد ملكية الارض لشخص الحاكم ، او على صعيد توزيع الارض بعدئذ انقطاعا ، كان الطهطاوي نفسه نصيب في احداها .

عبد الله النديم هو رسول النهضة في مرحلتها الثانية التي تختلف كفيها عن مرحلة الطهطاوي ، رغم انه لم يحد قيد انملة عن نبوءة الرائد الاول ، ولكن «تحقيقها» استوجب الدخول في التفاصيل ، واستحدث ، من ثم ، رؤى جديدة . أهمها رؤية «الوطن المصري» على الارض «العربية» ، رغم المفارقة المؤسسية في ثورة مرابي ، وهو انه لم يكن فاتحا لامصار المجاورة لمحمد عليسي وابراهيم باشا ، في النطاق العربي ، او كاسماعيل في النطاق الافريقي . بل كان مرابي «بطلا اجتماعيا للاستقلال الوطني» في الحدود المصرية . ولكنه مع النديم والبارودي كانوا يفتتحون على «عروبة مصر» . يقول النديم في حفصل افتتاح «الجمعية الخيرية الاسلامية» : «هذا الاحتفال سيكون تاريخا لبعث الارواح العربية ، ونشأة الفرة الشرقية ، وهكذا يكون الميل الذاتي للانس بالنفع النوعي والمصلحة الوطنية ، فالاعضاء شتى والنفس واحدة ، والعروق عدة والدم واحد، والافكار وان تنوعت فمحورها لسان واحد» (١٢٨) . وقد استوجب الامر ، لإحداث التغيير ، ان تكون «الثورة» هي اداته الواضحة المباشرة . ثورة تقودها الطليعة العسكرية للبرجوازية الوليدة ، ولكن قواها الاساسية هم الفلاحون . ويقوم فيها المثقفون بدور الشريك الفاعل في المعارضة والحكم والحرب جميعا . واذا كان

عرايى هو «المسكرى الفلاح» ، فقد كان الندىم هو النموذج الرائد لفكر الشريعة الثورية للبرجوازية الصغيرة ، وهو البشر الاول بتعاظم هذه الفئة الاجتماعية كماً وكيفاً ، ومن ثم فقد كان مع احمد عرايى ، الاكثر تجسيدا لقضية الثورة ، من بقية زعماء الحركة العرايية . يعترف عرايى لـ «بلنت Blunt» بأنه لو كان قدّر لحركته ان تخلع اسماعيل لا بارادة اوربا «لكننا نخطئنا من عائلة محمد علي باجمعها ، وكنا عندئذ اعلناها جمهورية» (١٣٩) . واكد البارودى هذه الفكرة المحورية في تفكير الثورة حين قال : «كنا نرمي منذ بداية حركتنا الى قلب مصر الى جمهورية مثل سويسرا ، وعندئذ كانت تنضم اليها سورية وليها الحجاز ، ولكننا وجدنا العلماء (يقصد شيوخ الأزهر ورجال الدين عموماً) لم يستعدوا لهذه الدعوة ، لانهم كانوا متأخرين عن زمنهم» (١٤٠) . وفي المصدر نفسه ان الثوار كانوا ينتظرون الوقت الملائم لاعلان الجمهورية المستقلة «وقد كان هذا اساس عقيدتهم منذ البداية ، ولحتم تبصروا في العواقب ، فراوا ان يسيروا سيرا وثيقا في هذا الموضوع . وعبد الله الندىم يوجه جهوده نحو هذه الغاية ببلد بذورها في اذهان الجيل الجديد» (١٤١) . وما أبعد هذا التفكير عن الحلم الامبراطوري لـ احمد علي ، وما أبعد كذلك عن الفكر «المصري» للطهطاوي ، وما أبعد اخيراً عن طوباوية المدينة البرجوازية الفاضلة . . فمصر العربية عند الندىم وعرايى ، هي مصر المستقلة ، ومصر الاقليمية هي مصر المهزومة . ومصر العربية هي مصر الجمهورية التي خلعت الرداء الملكي ، وهي مصر الديموقراطية التي خلعت الثوب الاوتوقراطي ، وهي مصر العلمانية التي خلعت الثيوقراطية . هي مصر الثورة الوطنية بقيادة «أعيان البلاد» من ابناء الطبقة الوسطى الناشئة وجيش الفلاحين الفقراء . وهي مصر «الوحدة الوطنية» بين الفئات والشرائح صاحبة المصلحة في الثورة ، وبين الطوائف الدينية التي تشكل تنوعاً في صفوف الشعب . مصر العربية عند الندىم هي ان تكون «مصر للمصريين» شعار الثورة العرايية . وقد كان الانتماء الاجتماعي للندىم (وهو الوحيد من زعماء الثورة الذي لم يحمل لقب بك او باشا) عاملاً حاسماً في بلورة هيمومه وافكاره وسلوكه السياسي ، فبينما تردد مثقفو الطبقة الصاعدة وتخلوا عن ثورتها ، بقي هذا البرجوازي الصغير صامداً الى النهاية . كان على نحو ما بشيراً بالدور الذي ستقوم به طبقته فسي مستقبل الياوم ، خاصة وانه لم يتزحزح عن موقعه الاجتماعي ، فكراً ومعايشة ، حتى حين أصبح الرجل الثاني في الثورة ، وحين أصبح صوته (الطائف) لساناً رسمياً للحكومة .

● القضية الثالثة هي انتقال المثقف من الفكر والفعل وتوحيده مع مسيرة

١٣٩ - بلنت Blunt - كتابه المذكور - ص ٦٢٤ .

١٤٠ - المصدر السابق (ص ٤٥٢) .

١٤١ - المصدر السابق (ص ٤٥٧) .

الثورة ومصرها ، فقد انضم النديم - الشاعر والخطيب والصوفي - إلى التنظيم العسكري للثوار ، يشارك في الحوار والتخطيط والتوجيه والتنفيذ ووضع البرامج . وابتكر الوسائل والأساليب التي تتم من إيمان عميق بالشعب وديمقراطية الجماهير كقاعدة أساسية وحاسمة للثورة ، على الأجنبي والحاكم والطبقات المستغنية . ابتكر «الخطابة» في كل رقعة من أرض مصر ، في المساجد والمدارس والأسواق ، في المدن والقرى وميادين القتال . كان يؤسس جماعات الخطابة لتدريب الصبية والشباب عليها و«تجنيدهم» في الخطوط الطفلية للثورة . كان ينظم المظاهرات ويبدع شعاراتها ، وقد كان هو الذي نظم النساء فسي الاسكندرية خلال الحرب «حيث كن يساعدن جنود المدفعية الذين كانوا يردون مدافع الجيش البريطاني» (١٤٢) . وهو الذي ابتكر فكرة «التوكل الوطني» الذي سيصبح تقليدا وطنيا بعدئذ في ثورة ١٩١٩ ، وهو المنشور الذي وقعه ٩٠ الفا من الأعيان والفلاحين يطلبون فيه الإبقاء على عرابي ، وعزل الخديو توفيق (١٤٣) . وهو الذي ابتكر المنظمات الشعبية تحت أسماء تعليمية أو ثقافية أو ترفيهية لنشر مبادئ الثورة ، كجمعية «مخفل التقدم» ومخفل محبي العلم و«جمعية التوفيق الخيري» و«جمعية أحرار السودانيين» فضلا عن «الجمعية الخيرية الإسلامية» التي طالب المسيحيين بأن يؤسسوا نظيرا لها فاستجابوا له وأنشأوا «الجمعية الخيرية القبطية» .

كذلك ابتكر الصحافة الثورية بأسلوبها الحي القادر على النفاذ إلى قلوب الجماهير وتحريضها وحشدتها ، سواء حين استخدم العامية المصرية ، أو حين كتب القصص والأشعار ، وخلق الكاريكاتير السياسي باللفة . وفي هذا السياق كان النديم أول من دعا في هذا الوقت المبكر إلى تشجيع الصناعات الوطنية ، ومقاومة المصنوعات الأجنبية وتشجيع التجارة الوطنية . كما طالب بإنشاء بنك أهلي «يحمي الأهالي من استغلال المرابين ، وإصلاح طرق التدريس والمناهج ، وتعميم التعليم» (١٤٤) . كان بمفرده حزبا ، أو بتعبير أحمد أمين «رسول العامة، قطر المائي وأوصلها إلى التاجر في متجره ، والفلاح في كوخه ، والتعليم في مدرسته» (١٤٥) فكان النموذج الرائد لوحدة الفكر والسلوك في حياة المثقف الثوري .

ومن مأساة العقل في مصر «أن كتبه وتأليفه التي أنفق فيها تسعة عشر عاما،

١٤٢ - صلاح ميسس - كتابه المذكور - ص ٢٠٤ .

١٤٣ - المصدر السابق (ص ٢٩١) .

١٤٤ - د. علي الخديدي - كتابه المذكور (ص ٣٩) نقلا من جريدة النديم البريطانية فسي

١-٢-١٨٨٢ .

١٤٥ - أحمد أمين - زعماء الإصلاح في العصر الحديث - الطبعة المشار إليها سابقا - ص ٢٤٤ .



عندما ضربت الاسكندرية وهاجر منها اهلها وضعها ابوه في ثلاثة صناديق كبار وشحن بها عربة من عربات السكة الحديدية ، فلما وصلت الى كفر الزيات اُزدهم على القطار المسافرون من المهاجرين اُزدهاما هائلا ، فلم يسع رجال المحطة الا ان يرموا جميع ما بالعربة في النبل ، ومنها الصناديق الثلاثة ، وفيها كل ثروته العقلية» (١٤٦) . واختفى النديم عن الانظار الشرسة حينما من الزمن ، ثم اخبر عنه احدهم ، فنعى ، ثم عاد ليصدر «الاستاذ» فسي ٢٣ اغسطس (آب) ١٨٩٢ ولينقد كل شيء بدءا من الازهر الى الزراعة ، الى اللغة العربية ، الى الخرافات الى الطرق الصوفية ، الى مهاجمة الاحتلال من جديد ، فاغلقت فسي ١٣ يونيو (حزيران) ١٨٩٣ . ولم يترك لنا سوى القليل مما كتب ، خاصة كتابه «كان ويكون» وهو مجموعة الاحاديث التي دارت بينه وبين صديقه الفرنسي ، وكان يعرف مخبئه كما كان همزة الوصل بينه وبين العالم . ولم يبق لنا سوى الرواية الوجدانية الفريدة التي كتبها الروائي المصري «ابو المعالي» أبو النجا» بعنوان «العودة من المنفى» . ولكن الحقيقة انه تبقى لنا من عبد الله النديم الشيء الكثير ، فهي ذات ليلة - في اواخر ايامه - دق بابه شاب رقيق الحيا يسأله عن الثورة وقصتها الحقيقية ، وأنه تتلمذ على صفحات «الاستاذ» وأنه يدمى .. مصطفى كامل . وكانت النهضة على موعد جديد مع ثورة جديدة .



(٩) وإذا كانت «العودة الى ينبوع» تعني لدى فريق ما من مفكري النهضة الثانية العودة الى الاسلام ، فالتوفيق بين الاسلام والغرب ، او بين الاسلام ومصر من خلال القيم المتفق او المختلف عليها فان أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) هو الذي بلور اتجاهها آخر على صفحات «الجريدة» حيث اختار من البقعة الحضارية في الغرب طابعها القومي - ولم تكن واضحة حينذاك الفوارق بين الفكرة العربية والفكرة المصرية، كما ان البزوغ الاقتصادي للبرجوازية المصرية لم يعاين بزوغ البرجوازيات العربية - لذلك نادى لطفي السيد وتلامذته من بعده واهمهم الدكتور هيكمل وطه حسين ، بأن «الجماعة المصرية» تشكل قبل الاسلام بالآلاف السنين وبعده جماعة واحدة ووطنا واحدا ، عرقيا وتاريخيا . ومن هنا كان الولاء لمصر هو الاطار الشرعي لوحدة المصريين . وقد كان هذا «الينبوع» مختلفا كل الاختلاف عن المداخل المتعادية الى عصر النهضة المصرية ، وان كان الطهطاوي على وجه اليقين قريبا منه قربه الابوي من بقية الاتجاهات . كان هذا الينبوع يقتضي موقفا مضادا للخلافة الاسلامية بل وموقفا مغايرا من الاسلام ذاته ،

وبالتالي موقفا أكثر حسما من حضارة الغرب . ومن الطبيعي إذن ان يكسبون المحتوى السياسي للثورة الوطنية الديمقراطية عند اتجاهه لطفي السيد، هو استقلال مصر من الهيمنة العثمانية ، وأن تكون الليبرالية الأوروبية هي عماد الحكم ، وأن يكون الاتصال الحميم بالغرب هو الطريق الى التقدم الحضاري . وهو كالشيخ محمد عبده - رغم تباین الاتجاهين - يقف من جملة هذه القضايا موقفا معتدلا لا يعيل الى «الثورة» حتى لا يجرفها «الرعاغ» من مجراها الذي ينبغي ان تمسك بدفته «الصفوة المستنيرة» ذاتها . وتختلف نقطة الانطلاق هذه عن النقطة التي بدا منها مصطفى كامل كفاحه الوطني ضد النفوذ الغربي ومغازلة الخلافة العثمانية، ولكنهما يجتمعان حول الفكرة الرومانسية التي تعني بصوت لطفي السيد «مصر للمصريين» ، وبصوت مصطفى كامل «لو لم اكن مصريا لوددت ان اكون مصريا» . على اية حال فقد تكوّن حول هذه المنطلقات مجموعة من المثقفين والادباء والفنانين الذين جسدوا الى هذه الدرجة او تلك معنى النهضة الجديدة ، كاديب اسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥) - المسيحي السوري بمشاعره العدائية للكليروس ، وعاطفته العربية الاصلية ، وكعبد الله النديم (١٨٤٤ - ١٨٩٦) لسان حال الثورة العرابية والوحدة الوطنية والشعر التسمي الاخاذ ، والميلحي الذي كتب «حديث عيسى بن هشام» آخر الامتدادات للرحلة الطوطوية ، وآخر المزاوجات بين القصة الحديثة والقامة المسجوعة ، ومحمود سامي البارودي الباعث الكلاسيكي للشعر العربي العظيم .

.. واخفقت الثورة العرابية ، ولكن عصر النهضة لم ينته بعد ، لان الثورة الوطنية الديمقراطية لم يتم انجازها بل لقد ازدادت التناقضات في الوحدة الاجتماعية ، وضوحا ، ذلك ان الاستعمار الغربي اصبح واقعا مباشرا يجياه المواطن المصري في مختلف تفاصيل الحياة . ولكن «الموقف من الاستعمار» ايضا اصبح ميزان النهضة ، فلم يعد التخلف ثمرة القرون الطويلة من الانحطاط ، بل أمسى عملا اجتماعيا متصاعدا يتضافر في دعمه هيكل الانتاج باجنحته المحلية (الكومبرادورية الاقتصادية اساسا) واجنحته الاجنبية (الاحتكارات) .

ولذلك اصبح محور الصراع مع الغرب هو الاستقلال «الوطني» ، كما تأكد محور الحوار في «التقدم الاجتماعي» لا بمعنى التحديث والمعصرة لوسائل الانتاج، وانما بمعنى حداثة علاقات الانتاج ومعصرة قيمه .

واذا كان الاصلاح الديني ، وتحرير المرأة ، وتعميم المعرفة ، والحياة الدستورية تشكل في مجملها جواب العصر الليبرالي ، فان الاسلام والحضارة الحديثة ، ومصر للمصريين ؛ ظلت البنايع الاساسية التي يعود اليها «الجميع» للبحث في صلاحية الجواب ، وامتحان قدرته على النهضة «بالمجتمع» .

منذ ذلك التاريخ لم يعد الوطن يعني شيئا واحدا للكل ، بل اختلفت الاوطان باختلاف الطبقات ، ومن ثم تباينت الطرق الى النهضة تبائنا جذريا . شكلت مقدمات الثورة العرابية ونتائجها ملامح المرحلة الثانية من عصر النهضة،

فامسبح الاستقلال والديمقراطية هما محور النضال الوطني . ولعل اهم المقدمات ان الوجة الطبقة للمجتمع المصري اخذت في التبلور بالنمو المتعاطم للشريحة البرجوازية ذات الانسجة الثيانية خاصة في الريف والجيش واجهزة الدولة . ولعل اهم النتائج هي ان البرجوازية الوليدة فقيرة التماسك الفكري، والايديولوجي ولدت حقا ضد السوق للبرجوازية الغربية ، ولكن في ظلها وتحت وطاة الشرائع الاخرى المتحالفة معها . ومن هنا اوجزت الثورة العربية المهزومة «الائبات والنفي» مما لقدرة البرجوازية الناشئة على انجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية ، لب لباب عصر النهضة .

لذلك اقترن البعث الجديد لفكر النهضة بجملة المشكلات التي تولدت عمن الاحتلال البريطاني المباشر ( ١٨٨٢ ) ، والحكم الاوتوقراطي للخديو توفيق ، والمجموعة الهائلة من الامتيازات الاجنبية التي حصلت عليها العناصر الغربية قوما عن المصريين ، والهيمنة الراسخة لملاقات الانتاج الاقطاعية ، والقيم الثابتة للدين في مختلف مجالات الحياة .

واذا كان العلم الاول - رفاعة رافع الطهطاوي - قد انجز حلما برجوازيا على صعيد الفكر الجرد ، فقد واجه محمد عبده فاحمد لطفي السيد جنيبا وانعيا للمجتمع البرجوازي لا يحتمل الاقطاط الفكرية المجردة - وان اعتدى بها - بل يحتاج الى معالجة جديدة : توقفت عند محمد عبده على اعتاب تجديد الاسلام والاصلاح الديني ، وانتهت به على اعتاب «المستبد العادل» . اما احمد لطفي السيد ، فرغم انه تلقى الكثير على يدي محمد عبده ، الا انه توصل الى النقيض الشامل - ان جاز التعبير - عن دعوته «الوطنية الليبرالية الحديثة» .

فقد رفض احمد لطفي السيد منذ البداية ان يكون هناك شيء غير «الارض» رابطة بين افراد الشعب ، فلم يفكر في امة اسلامية ولا قومية عربية ، بن فسي «امة مصرية» لا يعتمد تكوينها على العرق بل على التاريخ والارض ، وعلى تاريخ الارض ، اي ان لطفي السيد لم يبلور تفكيره عن الامة والقومية في ضوء العلوم والحركات العنصرية ، بل اراد فسخ العلاقة بين مصر وتركيا على اساس بديل للدين هو القومية التي ما كانت لتتسع حينذاك للفكرة العربية ، الا على الصعيد الثقافي العام . اما الدوائر الثلاث - الاقتصادية والاجتماعية والسياسية - فقد انمزل نموها الاقليمي الضيق ، بفاعلية الهيمنة العثمانية اولا التي مالت للسي «الوحدة الاسلامية» بمعنى الولاء المطلق لركز الخلافة في اطار التفتت الاقليمي وتكريسه في الوطن العربي وغيره من الاوطان التي تدين بالاسلام . وعندما اقبل الاستعمار الغربي آثر الحفاظ على هذه التجزئة وتعميقها ، حيث تتيح له السيطرة الكاملة على «الدويلات» اكثر كثيرا مما يستطيع هذه السيطرة على وطن واحد كبير . وقد رسخت هذه «الحدود» بين الاقطار العربية من الجذور بانتهاء الدولة الاسلامية ودخولها عصر الانحطاط الطويل . وكانت ابرز مظاهره التحول السي كينات قبلية وعشائرية وطائفية صغيرة ، والاتساع المتعاطم لمستويات التطور بين اشكال الانتاج المتباعدة عن بعضها البعض ، كالانتاج الزراعي ، والانتاج الحرفي ،

والإنتاج الرعوي البدوي ، وغير ذلك مما اقام اسوارا اقتصادية منيعة انخلدت بالضرورة صياغات سياسية متكفئة على ذاتها . تلك هي الجذور ، اما الفسروع فاقبلت مع أسلوب الاحتكارات الغربية القادمة من اوروبا القرن التاسع عشر ، حيث رأت التجزئة السياسية العربية واقعا ماثلا رغم «الوحدة» الإسلامية في ظل الخلافة ، فاستثمرت الواقع لا بدافع اليسر في الهيمنة على فئات متناثرة فحسب وانما بدافع أسلوبها الاقتصادي في التعامل مع الخامات الأولية ، والإبدي الرخيصة ، والمعرات البحرية . هكذا نشأت البرجوازيات العربية - وفي طليعتها المصرية - منفصلة عن بعضها البعض حتى ان تطورها الاقتصادي والسياسي وما واكب من نضال مزدوج ضد تركيا والقرب قد تحتم عليه منذ البداية ان يكون نضالا وطنيا محليا ، بل ان استخدام تعبير «القومية» على السنة المصريين مثلا لم يكن يعني حتى وقت قريب ما نفهمه الآن من هذه اللفظة المرادفة للعروبة ، وانما كانت تعني القومية المصرية والأمة المصرية .

والمهم هو التأكيد على ان هذا التصور القومي لمصر لم يكن قط في مواجهة الفكرة العربية ، بل ظل دوما في مواجهة الجامعة الإسلامية . لم تكن الرؤيا القومية العربية واضحة ، ولكن الخلافة العثمانية كانت واقعا سلطويا مباشرا . لم يكن التوحيد القومي العربي برنامجا سياسيا مطروحا ، ولكن الامبراطورية التركية كانت واقعا جالما . لذلك كان الطهطاوي - نبي النهضة الاولى - رمزا للوطنية المصرية التي حلت معادلة التقدم على اساس الثنائية التوفيقية بين «الاسلام الصحيح» و«القرب الحديث» . اما الافغاني فقد تبللت رؤياه بين الخلافة والقومية بسبب انتماءاته المتعددة . وأما المسيحيون اللبنازيون فقد ركزوا على حضارة القرب ، وكان من الطبيعي ان يناوئوا الخلافة الإسلامية لأكثر من سبب واحد . كان عبد الرحمن الكواكبي - وهو الاستثناء الوحيد - قد ندد بالاستبداد وجاهر بالعدل ، ولكنه لم يرفض الخلافة اذا كانت للعرب . وهو في ذلك يشبه التيار الإسلامي في الهند ، ويختلف قليلا عن تصور محمد عبده للخلافة ذات السلطة الروحية فقط . وكان أحمد لطفي السيد لذلك عودة جريئة الى ينبوع الطهطاوي في زمن مختلف ، يهبط فيه الحلم الى ارض الواقع القابضة لارض محمد علي . أسعف الواقع الجديد لطفي السيد بشق عصا الطاعة على الثنائية التوفيقية ، فقال بمصر والقرب الليبرالي ، دون الحاجة الى خلافة روحية او زمنية تركية او عربية ، بل أكثر من ذلك دون الحاجة الى التوفيق بين الاسلام والحضارة الجديدة ، وانما التوجه الى اوروبا مباشرة . انه في ذلك بصوغ تركيا جديدا من الطهطاوي والمسيحيين اللبنازيين . وهو التركيب الذي يركز على «الوطن» كما دعا اليه الطهطاوي ، و«الحرية» التي نقلها عن الفرنسيين ، كما يركز على «العلم» و«فصل الدين عن الدولة» كما دعا اليهما الرواد اللبنازيون . ولكنه ينظر الى «الاسلام» كإحدى مراحل التاريخ المصري ، لا كدين يصلح للعالم اجمع كما كان يرى محمد عبده . وهو يأخذ من الاسلام جانبه «الخلقي» لا جانبه

التشريعي . والمفارقة الرئيسية في تكوين احمد لطفي السيد انه ينتمي بالنشأة الى الريف ، وبالمصلحة الطبقية الى كبار الملاك . غير انه في التعبير الايديولوجي كان اكثر التجسيدات البرجوازية لفكر النهضة الثانية ، فقد اتجه مباشرة الى الفكر الغربي لياخذ من كوت ورينان ومل وسينسر افكارهم عن «التقدم البشري» شبه الحتمي كالقوانين الطبيعية ، و«سيطرة العقل» المطلقة على نواويس التطور، والاصول الليبرالية للحرية الفردية في الاقتصاد «دعه يعمل دعه يمر» وفلسي السياسة «التعاقد الحر - حقوق الانسان». كما اتجه الى جوستاف لويون الذي نقل مبكرا الى العربية لاهتمامه وثرائه على حضارة العرب في العصر الوسيط . ومنه - كما يقول البرت حوراني - «تعلم المفكرون العرب فكرة الطبع القومي الفائلة بان لكل شعب بنية ذهنية ثابتة ثبوت بنيته الجسدية ، تتكون بالتراكم التاريخي البطيء ولا تتغير الا ببطء والى حد ما ، وبان في هذه البنية الدهنية عنصرين اساسيين : الاول عنصر العقل ، والثاني عنصر الطبع اي مجموعة الموهب» (ص ٢١٢ من الفكر العربي في عصر النهضة - الترجمة العربية) .

هكذا اصبحت فكرة الحرية - حرية الفرد وحرية الوطن - والفكرة القومية (ارض مصر وتاريخها) هما محور تفكير لطفي السيد ومدرسته التي انجبت الدكتور محمد حسين هيكل - والدكتور طه حسين ، وفتحي زغلول (شقيق سمح) ، وطلعت حرب ... وقد تفرعت عن هذا المحور مشكلات وقضايا فكرية عديدة .

اولها ان «البحث عن الجذور» بات بحثا في التاريخ المصري القديم والوسيط والحديث ، وان «التراث» اصبح التراث الانساني وفي مقدمته تراث الاغريق ، وان «المعاصرة» هي اوروبا الحديثة منذ فجر النهضة . كانت هذه الدوائر الثلاث هي الرد الشامل لمرحلة النهضة الثانية على التحدي الغربي والتخلف العثماني مما . وبالرغم من ان الفكر الفرنسي ظل كما كان في مرحلة النهضة الاولى نبعلا لا ينضب من الافكار والإلهام ، الا ان الفكر الانكليزي بدأ يزاحمه ويتخذ لنفسه مكانا واضحا ، بالإضافة الى الفكر اليوناني القديم . هكذا ترجم لطفي السيد ارسطو ، خاصة مؤلفه البارز «الاخلاق» حتى انه اضاف من مؤلفات الفيلسوف اليوناني الى مفهوم الحرية عند الليبراليين في القرن التاسع عشر ، بحيث انه خرج بتركيب جديد للحرية مؤداه ان للدولة وظائف محددة لا تتجاوز الامن الداخلي والخارجي والعدل ، وليس لها مطلقا ان تتدخل في شؤون القضاء وحرية الفكر والاعتقاد ، وما اليها من حريات المواطن الذي يحقق - بالحرية - ذاته الانسانية الحقيقية ، وينجز طاقاته البشرية الخبيثة . ومن هنا اتجه نضاله السياسي نحو تقيد سلطة الخديو ، والتحرك على مراحل نحو الحكم الدستوري .

كما اتجه نضاله الوطني نحو سداد الديون الاجنبية التي ستظل خطرا على الاستقلال ما دامت باقية ، وبناء الصناعة المصرية التي يدونها يستحيل تحقيق «الحرية المصرية» . وهكذا تدين نشأة الصناعات المصرية في العشرينات والثلاثينات من القرن الحالي للدعوة احمد لطفي السيد وتنفيذ طلعت حرب مؤسس «بنك مصر» وشركائه للفزل والنسيج والتمثيل والسينما .

وهكذا ايضا كانت «المسألة الدستورية» التي اشعلت فتيل الثورة العرابية هي جوهر المرحلة الثانية لفكر النهضة المصرية ، ولكن «بالتدرج» و«الاعتدال» و«العقل» الى آخر سمات «الصفوة المستنيرة» من ابناء الطبقة البازغة الذين تعلموا في الغرب . وهي في الحقيقة - سمات اجتماعية تختلف عن الجذور الأكثر عمقا للانتفاضة العرابية حيث كانت الثورة «بالعنف» تجسيدا لوضعيتها الاجتماعية الأكثر تقدما ، والتي زاوجت بين مطالب الحكم الدستوري والديمقراطية الاقتصادية في آن واحد .

وهكذا اخيرا كانت «التربية» التي سيق لمحمد عبده ان ركز عليها تركيزا شديدا هي نفسها «أسلوب» لطفي السيد ومدرسته في اشاعة وترويج المبادئ الجديدة جنبا الى جنب مع النضال الحزبي . ومن الدلالات ذات الاهمية البالغة ترجمة احمد فتحي زغلول ومقدمته لكتاب ديمولان «مصادر تفوق الانجلوساكسونيين» . فبالرغم من ان الوجه الرئيسي الذي يطالنا به الكتاب هو التمجيد الجنوبي للعصر الانجلوساكسوني وفتوحاته الامبراطورية ، الا ان الوجه الآخر الذي توقف عنده فتحي زغلول طويلا هو روح المبادرة الفردية التي يفتقر اليها الوجدان والعقل المصريان . وكان لطفي السيد قد هاجم بعنف النظام التربوي القائم من ناحية على تخلف المدارس القرآنية القديمة ، وغريسة مدارس الاراسيات الاجنبية ، وبينهما تقع التربية البينية الزفلة في التدهور بتلقين الاجيال الجديدة الافكار والقيم واشكال السلوك القديمة .

وكان لطفي السيد - قبل ذلك - قد هاجم طويلا السياق التاريخي والاجتماعي للشخصية المصرية ، حيث ان الغزوات الهائلة ، والدكتاتوريات الاجنبية المتتالية، قد خلقت مجموعة من السلبات الراسخة في مقدمتها العلاقة بين الفرد والسلطة، وهي علاقة محورها الخضوع والقهر والإذلال ، وما يتولد عن ذلك كله مسن أخلاقيات العبيد ، بدءا من النفاق حتى انعدام المبادرة الفردية ، وبالتالي الخلق والابداع والاستقامة الخلقية. اي ان لطفي السيد لم يكن شوفينيا في دعوته «المصرية» فهو يرى ان ما يجعل من المصري مصرية «انما هو ارادته في اتخاذ مصر وطنه الاول والوحيد» كما انه لا يرى تاريخ مصر الاجتماعي صفحة ناصعة البياض ، ولعله يرى السواد اكثر من البياض دون رؤية طبقية تكشف الاسباب وتعلل النتائج ، وانما في ضوء «وطني» شبه مجرد هو انعكاس اجتماعي لفارقة المجتمع الوليد وتعميراته الايدولوجية المتناقضة . «فالحزب الشعبي» الذي أسسه لطفي السيد ثم اصبح «حزب الامة» ويعتد «حزب الاحرار الدستوريين» يصوغ طبقيا طموحات الاستقرائية المصرية ، ولكنه على صعيد الفكر كان أكثر تقدما من ايدولوجيات ومواقف بعض الشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية . ولعل موقف هذه المدرسة من قضايا المرأة والادب والفن والثقافة عموما والصناعة ، يمنع المرء من التصنيف الميكانيكي والمتسلف لعلاقة الفكر بالمجتمع في الواقع المصري إبان عصر النهضة ، كما يضع ايدنا على خصوصية التجربة المصرية من

حيث تطورها الاجتماعي والثقافي معا ... ففي قضية المرأة كان الطهاوي رائدا في ضرورة «العلم والعمل» للفتاة حتى لا يصاب نصف المجتمع بالشلل ، ومن ثم يصاب الانتاج بالخلل ، مما يؤدي الى تناقض حاد بين حتمية التطور ووسائله ، وبين علاقات الانتاج وقواه . كان ذلك ايام «الحلم» بالمجتمع البرجوازي . واقبل محمد عبده الى «الواقع» فاكتشف تبريرا من الشريعة الاسلامية للمساواة بين الرجل والمرأة ، ولكن قاسم امين - خاصة في كتابه الثاني عن «المرأة الجديدة» - هو الذي اكتشف العلاقة بين الحجاب الداخلي عند الرجل والحجاب الخارجي لدى المرأة ، وهزمة الوصل بينهما هي عبوديتهما معا للدولة ، واسلوب الحكم والقيم الموروث على مر الزمان من القهر الاجتماعي والظلم السياسي . اما لطفي السيد وتلامذته فقد نظروا الى المرأة من زاويتين : اولاهما الكيان الوطني لمصر الذي يكاد يشبه الكيان المصري ، بحيث لا تستقيم صحته النفسية والحضارية والاجتماعية واحد اجزائه الرئيسية مريض ، والزاوية الثانية هي الصعوبة التي تواجه «المثقفين» في العثور على زوجة تعادل «تربيتهم» ، ومن ثم فالتناقض المائلي يتعقبهم سواء تزوجوا من «المصرية المستعبدة او الاجنبية المتحررة» .

ولقد كان لطفي السيد مناخا فكريا اكثر منه مفكرا او زعيما ، وقد انزل في وقت مبكر عن العمل السياسي ، واتجه الى تدريس الفلسفة بالجامعة التي يعود اليه بعض الفضل في تحويلها من جامعة اهلية الى جامعة رسمية تابعة للدولة . وقد كان هذا المناخ - النهضوي - هو الذي هيا الدكتور ميكل لترجمة كتاب «اميل» لجان جاك روسو ، وتاليفه لكتاب «ثورة الادب» . واهم من ذلك كله اكبابه على ابداع رواية «زينب» عام ١٩١٤ التي وضعها في الطبعة الاولى بغير توقيع او بتوقيع مستعار هو «مصري فلاح» . وذلك لانه كمحام من أسرة معروفة خشي على اسمه من ان يتلوث بالسمعة «الادبية» وبالذات حين يقترب كتابة هذا الفن الغريب المسمى «رواية» . هكذا اقترنت نشأة الرواية في بلادنا بالنهضة البرجوازية كشأن ميلادها في الغرب . واذا كانت «حديث عيسى بن هشام» للمويلحي بمثابة إرهاب في لم يحسم الانقطاع عن عهد القامة التقليدية فان رواية «زينب» هي التي قامت بهذا الصبء التاريخي . قبلها كانت رواية محمود طاهر حتي «علاء دنشواي» (١٩٠٦) بلرة خصة اوجزت المضمون الوطني للنضال ضد الاستعمار . اما «زينب» فكانت الثمرة الاولى ذات الشكل الرومانسي والمضمون الماساوي لوجدان العصر وعقله الممزق بين الريف والمدينة ، بين الجهل والمعرفة ، بين الحياة والموت ، بين الرجل والمرأة ، بين الفصحى والعامية . ولذلك اوجزت «الروح» اكثر مما ولدت «الجسد» ، بكل سلبات الروح وبكارتها الاولى شبه البدائية .

وفي هذا المناخ «تألفت» اعظم قصص طه حسين ، اعني حياته منذ انخرط في سلك التعليم المدني وتمرد على الازهر ، الى التحاقه بالسوريون وعنايته الفاتكة بابي العلاء ، وضربته المدوية «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦) كانت المواجهة بين

التراث والعصر هي راية طه حسين في حياته قبل مؤلفاته ، كانت راية النهضة . وفي هذا المناخ أيضا تلقف الشيخ علي عبد الرازق انتصار علمانية مصطفى كمال اتاتورك الذي «فض» الخلافة ، وكتب «الإسلام وأصول الحكم» لا ليعطي شهادة وفاة لميت لفظ انقفاسه ، وإنما ليعلى حكم الاعداء على نظام لا زالت تتردد انقفاسه .

وفي هذا المناخ كذلك ظهر سيد درويش ليظهر التخلف الموسيقي الموروث ، ويستقبل نفحات الموسيقى الحديثة ، وقد رصد لها من أوجاع الشعب الكساد خامة الخلمات . وبعت مختار آيات النحت الفرعوني غير معزول عن تراث الاغريق والرومان . وكتب توفيق الحكيم «أهل الكهف» ليؤسس المسرح المصري الحديث دون أن يقطع الحبل السري بينه وبين التراث . وراح سلامة موسى يدمر المدرسة القائلة بأن «مصر أصل الحضارة» وعبد العزيز فهمي ينادي بأعلى صوت أن العامية هي لغة الشعب ولا مانع من استخدام الحروف اللاتينية . وكان بيرم التونسي يذهب ويعود من المنفى ، ليصوغ آهات الشعب في الفساط باقية . وأحمد شوقي يتحول عن البحث الكلاسيكي الى الشعر الدرامي فيكتب خلال فترة قصيرة ١٩٢٧ - ١٩٢٢ اعظم ما ترك من التراث الفاجع لمصر القديمة والحديثة .



كانت مصر في ثورة ١٩١٩ وكأنها ترد الاعتبار الى أحمد هرايبي في شخص سعد زغلول . هبت جماهير الشعب في ثورة عاتية ضد القصر والاحتلال . وأنجزت دستور ١٩٢٣ ، وعصرح ٢٨ فبراير (شباط) . كانت ثورة الطبقة المتوسطة بكل هشاشتها ومدخلاتها وتعتيداتها الاجتماعية والفكرية . وهي الطبقة التي كان منوطا بها أن تنجز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية . ولكن سعد زغلول الذي وصف العرب في ذلك الوقت بأنهم «صفر + صفر + صفر» والذي وجه أول ضربة قاصمة ليسار المصري الوليد ، كان يلخص هوية الطبقة المرشحة لإشغال نور النهضة وإطفائه في اللحظة عينها ، كان يكشف أزمة البرجوازية المصرية مع التاريخ ، ومأساة المجتمع المصري مع النهضة . . ذلك أن الصدام بين الفكر والواقع أشمل الشرارة ، ولكن «المسار» الذي باعد بين وجهي العملة (الوطنية - القومية ، والحرية - العدل الاجتماعي) كان يعكس النهاية الفاجعة في مقدماتها المضيئة .



## الفصل الثاني

### نقطة النهاية البرجوازية لفكر النهضة المصرية

(١) مضى نصف قرن تماما على اعظم معارك العقل الليبرالي في مصر . كانت الجمعية الوطنية التركية قد ألغت السلطنة - بعد انتصار مصطفى كمال - عام ١٩٢٢ وأقامت خلافة رمزية ذات سلطات روحية فقط . وفي ٣ مارس ١٩٢٤ ألقى أتاتورك «نظام» الخلافة العثمانية نهائيا . وفي عام ١٩٢٥ أصدر مثقف مصري شاب من أبناء الأزهر وعلمائه ، ويعمل قاضيا شرعيا بمدينة «المنصورة» كتابا عنوانه «الاسلام وأصول الحكم» أثار دويا هائلا لم يعرفه كتاب آخر منذ وصول «المطبعة» ارض مصر . هذا المثقف الأزهري الشاب هو الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) . وقبل ان نتساءل عما احتواه «الاسلام وأصول الحكم» حتى يحدث الزلزال الفكري والسياسي الذي صاحب ظهوره ، علينا ان نتذكر جملة أمور اهمها : ان الانكليز رأوا في غياب الخلافة التركية فرصة سانحة لتنصيب ملك مصر - السلطان فؤاد سابقا - خليفة للمسلمين يستطيعون من خلاله السيطرة على بلاد الاسلام . وكان العرش المصري من جانبه طامحا فسي تولى هذا المنصب العظيم حتى ان مؤتمرا اسلاميا عاما للخلافة اقيم في مصر حوالي ذلك التاريخ ، وأصدر مجلة تدعو الى الخلافة وشيد خلالها شعبية فسي الربيف المصري تنظم هذه الدعوة . وكان الملك فؤاد في ذلك الوقت ايضا قد أثر

الحكم الاوتوقراطي المباشر ، فانقض على دستور ١٩٢٣ الذي انجزته ثورة ١٩١٩ ، كما انتفض على حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول الذي فاز في الانتخابات بأغلبية ساحقة (في ٢٤ فبراير /شباط) ١٩٢٥ ، ولكن الملك أصدر مرسوما بحل البرلمان المنتخب في ٦ مارس (آذار) ١٩١٥ اي في اليوم الذي كان مقسرا لافتتاحه ، وعين احمد زيور باشا رئيسا للوزراء ، وألف حكومة ائتلافية من حزب الاتحاد الذي يرأسه يحيى باشا ابراهيم وحزب الاحرار الدستوريين الذي يرأسه عهد العزيز باشا قهبي .

في هذا المناخ صدر كتاب «الاسلام واصول الحكم» بقلم شاب ينتمي الى أسرة عريقة في العلم والثراء ، فبالرغم من انه لم يكن حزبيا على الاطلاق ، الا ان شقيقه مصطفى عبد الرزاق كان عضوا بارزا في حزب الاحرار الدستوريين . وهنا يجب ان نلاحظ ان مدرسة لطفي السيد قد مضت في طريقين : الاول على الصعيد السياسي المباشر بتمثيلها الطبقي لاحد القطاعات الهامة من الارستقراطية المصرية التي اختلطت في مروجها الدماء شبه الاقطاعية بالدماء البرجوازية الكبيرة ، والطريق الآخر هو «الثقافة» التي هيات لابناء البيوتات الكبيرة وخاصة من اغنياء الريف التزود بثمرات الفكر والادب والفلسفة والفن من الغرب ، حيث كانت حرية الفكر والتعبير من اهم المبادئ التي اتطوت عليها هذه الثقافة . لذلك كانت «الازدواجية» بين الموقف السياسي والموقف الفكري لهذه الطبقة - وربما غيرها من الطبقات - من السمات (الخاصة) بالتجربة المصرية في الحكم والثقافة على السواء .

فسوف نتأكد من السياق التاريخي ان ليبرالية الاحرار الدستوريين تناقضت غير مرة مع التشريعات الملكية ضد الدستور وحرية الشعب الاساسية (١٩١٧) ، كمواقفتهم اصلا على الاشتراك في حكومة تألفت في مواجهة الحزب الفائق بالأغلبية، بعد تعطيل الدستور وحل البرلمان ، ومواقفتهم على قانون يمنع الموظفين من الاشتغال بالسياسة ، ومواقفتهم على تشريع معاد لحرية الصحافة ! رغم ذلك كله فقد تصدت «الصفوة المستنيرة» من قادة هذا الحزب وشبابه ومثقفيه تصديا شجاعا وتاريخيا الى جانب «الاسلام واصول الحكم» في وجه الانكليز والممسك والازهر وقطاعات واسعة من الراي العام (المتدين)، بينما وقفت المعارضة الراديكالية للاحتلال والعرش والمثلة في حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول موقفا مناوئسا

---

١٢٧ - داجع تفصيلا كتاب د. فاروق ابو زيد «ازمة الديمقراطية في الصحافة المصرية» خصوصا ما بين ص ٧٩ وص ١٠٢ - مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٧٦ وللؤلف نفسه ايضا كتاب «الصحافة وقضايا الفكر الحر في مصر» خصوصا الفصل الاول من الباب الثاني (ص ١٣٢ وما بعدها) والباب الثالث (ص ٢٠١ وما بعدها) - كتاب الاداسة والتلفزيون - نوفمبر ( تشرين الثاني) ١٩٧٢ .

الشيخ علي عبد الرازق وكتابه ، بالرغم من انها المعارضة الدستورية للحكم الاوتوقراطي ، ومن انها تجسد الطموحات الديمقراطية للشورة ١٩١٩ ... فالازدواجية اذن سمة بارزة وخطيرة من سمات التجربة المصرية حين نرى ان شرائح معينة في بعض الطبقات الرجعية سياسيا في احدى المراحل اكثر تقدما على صعيد الفكر ، بينما الشرائح الثورية من الطبقات المتوسطة اكثر تخلفا ، ومرد ذلك بالقطع هو الظروف الموضوعية لنشأة البرجوازية المصرية ، وتداخل مصالحها وهياكلها الانتاجية وعلاقتها الاجتماعية تداخلا مثيرا مع قوى التخلف .

ان الطبقة المتوسطة التي ثارت عام ١٩١٩ كانت رادارا اقتصاديا وسياسيا لمصالح الفئات التي تكونت منها ، ولكن عمودها الفقري المتخلف حضاريا (صغار الفلاحين والموظفين والحرفيين ومدرسي الانزامي) لم يتبع لها الجهد الخلاق لتاصيل «فكري» مهاد لجذور الاوتوقراطية والشيوقراطية . كانت المصلحة الاقتصادية المباشرة (تكوين السوق المحلية) والصفة السياسية المباشرة (الملكية الدستورية) هما «محرك» الطبقة نحو الديمقراطية . اما التركيب النظري لقضية الحرية - وعماده الفكر البرجوازي الليبرالي - فقد غاب عن «تكوين» الطبقة المتوسطة المصرية مما اوقعها في عديد من التناقضات وصلت بها في النهاية الى مازق فاجع . اي ان ازدواجية حزب الوفد ومن يمثلهم اجتماعيا ، مصدرها الرئيسي التخلف الفكري الذي اتاح للقيم الزراعية شبه الاقطاعية ان تستولي على السواد الاعظم من (الجماهير) ، وغرس جرثومة التناقض بين هذه القيم والعلاقات الاجتماعية الجديدة ، وهي الجرثومة التي نخرت اسس البناء البرجوازي المصري وآلت بالمرحلة الثانية من (النهضة) الى السقوط .

ذلك ان الارستقراطية المصرية لم تكن مؤهلة تاريخيا لانجاز جوهر النهضة - رغم تقدم الصفوة المستنيرة وابداعاتها الثقافية - بحكم تمثيلها الطبقي لقنات اجتماعية يتناقض تطورها مع متطلبات الثورة الوطنية الديمقراطية . اي ان مشهد النهضة المصرية في الربع الاول من القرن العشرين ، كان على وجه التقريب تقييضا للمشهد في اواخر القرن الماضي حيث كانت هناك درجة من الاتساق بين التكوين الاجتماعي للثورة - النهضة - المتعددة ، وربما كان من نماز النكسة ما جرى بعدئذ من انفصال بين التكوين الاجتماعي والاطار الفكري حيث قادت الطبقة المتوسطة الثورة السياسية ، بينما قادت الطبقة الارستقراطية الثورة الفكرية . ولم يؤد هذا الوضع - بطبيعة الحال - الى التكامل المستحيل ، بل الى التمزق والارتداد .

وكانت قضية «الاسلام واصول الحكم» اولى النماذج واعظمها واطورها على هذا الازدواج المركب في مسيرة النهضة .



كان فكر احمد لطفي السيد قد انفى الثنائية التوفيقية التي قالت بها المرحلة

الأولى من النهضة سواء في صورتها الحالية عند الطهطاوي ، أو صورتها الواقعية عند محمد عبده . فالها حين استبعد «الإسلام» كطرف في معادلة التقدم ، واكتفى بجانبه الخلفي (القيم) دون جانبه التشريعي (العلاقات الاجتماعية) ، قائلا: ان المعادلة الجديدة تتكون من طرفين هما مصر والقرب . وكانت الترجمة السياسية لهذا التفكير هي الانسلاخ عن الخلافة العثمانية وفصل الدين عن الدولة وقيام حكم دستوري . وبالرغم من التباين بين فكر الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل ثم محمد فريد ، وفكر حزب الأمة بقيادة لطفى السيد حول علاقة مصر بكل من تركيا وانكلترا (القرب عموما) إلا ان الجامعة الإسلامية كمحور للاهتمام المصري العام انزوت شيئا فشيئا، وما أن الفت الثورة الكمالية الخلافة العثمانية نهائيا عام ١٩٢٤ حتى أصبح المناخ مهينا - موضوعيا - لتقنين «الفكر» المتخلف من هذا الانهاء .

وقد صدرت عدة بيانات في تركيا وغيرها من البلدان الإسلامية (السنيسلة) لتساوم هذا الالفاء أو تبرره أو تعارضه . ولكن مصر من بينها جميعا - وفيها الجامع الأزهر - راحت تقف بين ارادة الإنكليز والملك فؤاد من ناحية ، والصوت الجديد الجريء الذي رفعه القاضي الشرعي الشاب علي عبد الرازق من ناحية أخرى . . فقد كان سؤاله الظاهري : هل الخلافة أصل من أصول الدين الإسلامي؟ أما سؤاله الجوهري فكان : هل يصلح الإسلام - أو غيره من الأديان - نظاما للحكم ؟ أي ان علي عبد الرازق ، القادم من الأزهر كطلهطاوي ومحمد عبده ، أراد ان يخطو بعدها خطوة أبعد وأكثر جذرية ، هي الخطوة ذاتها التي (دعا) إليها لطفى السيد ولكن الشيخ عبد الرازق هب (بؤصلها) بصفته من أهل الاختصاص . كان يدري ان هناك الفكرة الثيوقراطية القائلة بان سلطة الخليفة مستمدة من الله مباشرة ، وأن هناك الفكرة التي تدمي الديمقراطية فتجعل سلطة الخليفة مستمدة من الأمة بالبيعة والإجماع ، وأن انتهت في النهاية الى الاوتوقراطية . وقد أراد علي عبد الرازق ان يفند كلا الدعوتين على النحو التالي (١٤٨) :

● نفى ان يكون ورد في القرآن أو الأحاديث أي نص حول الخلافة كنظام سياسي يتبعه المسلمون . أما الإجماع فقال بشأنه انه باستثناء الخلفاء الثلاثة الأول ، لم تتم الخلافة بالإجماع بل بالسيف . وروى العديد من الأمثلة أشهرها قصة يزيد بن معاوية ، وقال : ان ازدهار العلوم والفنون في ذروة تالق الحضارة العربية ، ما عدا علم السياسة ، له دلالة على ان الحكم كان استبداديا مطلقا . ثم نفى ان تكون الخلافة ضرورية للدفاع عن الإسلام لان دين الله لا يحتاج إلى خليفة يدود عنه ؛ وأكد على ان القرآن لم يحدد شكلا معيناً للحكومة ، بل أشار

---

١٤٨ - يستند الباحث على النسخة المحققة حديثا لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» - الأمانة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٢ .

فحسب الى ضرورتها ايا كان نوعها ، اما الخلافة «فليس بنا من حاجة اليها لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا ، فانما كانت الخلافة ولم تزل تكتب على الاسلام وعلى المسلمين» .

● ضرب مثلا بقول المسيح «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» وتساءل ما اذا كانت «الدولة» جزءا جوهرياً من رسالة النبي ام انها لم تكن كذلك . ففسى الحالة الاولى ينبغي - وقد اتم النبي رسالته يوفاته - ان تكون اركان الدولة التي يريدونها قد شيدت ، وهذا لم يحدث على الاطلاق لا بالاشارة ولا بالتنفيذ ، فالهيكل الرئيسي للدولة (كميزانيتها ودواوينها للشئون الخارجية والداخلية والقضاء والجيش) لم يكن قائما ايام النبي الذي لم يتحدث عن شكل الشورى وكيف يكون . وفي الحالة الثانية ، وهي الأرجح ، فان الدولة ونظامها السياسي لم يكن جزءا من رسالة النبي والإمامات دون تمامها . والادق هو ان الرسول جاء ليبلغ الناس ديناً لا نظاماً للحكم ، وهو رسول «كإخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ، ولا داعياً الى ملك» . وقد استشهد المؤلف بخمس وأربعين آية من القرآن ، والعديد من الاحاديث التي تبرهن على ان الرسول كان رسولاً ولم يكن قط حاكماً ، كان نبياً ولم يكن ملكاً .

● قال الشيخ علي عبد الرازق ايضا : ان الاسلام كدين هو دعوة عالية ، ولكن العالم كله لا يستطيع ان ينظم في دولة واحدة او نظام سياسي واحد «فذلك مما يوشك ان يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية ، ولا تتعلق به ارادة الله» . كذلك فان النبي حين مات لم يعين بعده خليفة او حاكماً ، ولم يحدد نظاماً للشورى او البيعة . كما ان الرسالة قد تمت بانتهاء حياة النبي ، وبالتالي فالمرامات القادمة من بعده لا «تخلفه» في رسالته الدينية التي انتهت بالفعل ، بل هي زعامات مدنية سياسية . وكان ابو بكر اول من اطلق على نفسه لقب «خليفة» ، وكان ذلك من جانبه تجاوزاً .. فالنظام الذي حكم به هو اجتهاد ذنبوي لا علاقة له بأسس الدين . والدولة الجديدة التي اقامها ابو بكر هي دولة عربية وليست دولة اسلامية ، عرفت الامارة والامراء والوزارة والوزراء ، لأول مرة . ويسوق المؤلف دليلاً على ذلك ان الدين لم يابعدوا ابا بكر لم يكفروا ، بعكس الذين انكروا الرسول ، لان حكم ابي بكر سياسي يقبل الجدل ، بينما كانت الرسالة وحياً إلهياً .

● ويختتم صاحب «الاسلام وأصول الحكم» كتابه قائلاً : «تلك جناية الملوكة واستبدادهم بالمسلمين ، اضلهم عن الهدى ، وعموا عليهم وجوه الحق ، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين ، وباسم الدين ايضا استبددوا بهم واذلهم ، وحرموا عليهم النظر في علوم السياسة ، وباسم الدين خدعهم وضيقوا على عقولهم ؛ فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعاً ، حتى في مسائل الادارة الصرفة ، والسياسة الخالصة» الى ان يقول في الاسطر الاخيرة : «لا شيء في الدين يمنع المسلمين ان يسبقوا الامم الاخرى ، في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وان يهدموا ذلك النظام المتعيق الذي دلوا به واستكاثوا اليه ،

وان ينوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على احدث ما انتجت العقول البشرية وأمن  
ما دلت تجارب الأمم على انه خير أصول الحكم» .



هذا هو كتاب «الاسلام وأصول الحكم» هدفه الشامل فصل الدين عن الدولة،  
أي نزوع الرءاء «التيوقراطي» للحكم . وهدفه الموضعي المحدد هو الأخذ بالقوانين  
الوضعية للنظام السياسي ، أي نزوع الرءاء «اللاوتوقراطي» للحكم ، وهي خطوة  
أبعد كثيرا من البحث من «نصوص» دينية تحرم الكهنوت والدكتاورية ، وهي  
أيضا خطوة أبعد كثيرا من «التوفيق» بين نصوص الشريعة وقوانين العصر  
الحديث ، لذلك كان لا بد ان تقف في وجه الكتاب ومؤلفه قوى متباعدة الاصول  
والمنايع والاتجاهات والوسائل والفاباء . وكان الشيخ علي عبد الرازق قد بدا  
كتابه بمد البسطة «أشهد أن لا إله الا الله ، ولا أعبد الا إياه ، ولا أخشى احدا  
سواه . له القوة والعزة ، وما سواه الا ضعيف ذليل» . والرمز واضح لا يحتاج  
الى بيان ان الشيخ يغفر الجالس على العرش بدءا من السطر الاول في الكتاب .  
لذلك كان لا بد من ان تتشكل طلائع الحملة من الملك والانتكيز وحزب الاتحاد ممثل  
القطاع غير المستنير من الارستقراطية المصرية . وكان لا بد ان تجسد الحملة في  
اهل الاختصاص من «علماء الدين» . وكان لا بد اخيرا من ان يلتحق بالحملة عنصر  
التخلف الفكري لدى ممثلي الطبقات الشعبية وفي مقدمتهم زعيم ثورة ١٩١٩  
سعد زغلول (١٤٩) .

هكذا تم أولا ، الإيحاء الملكي الى (هيئة كبار العلماء) بالازهر ، ان تستدعي  
الشيخ علي عبد الرازق لتحاكمه وفقا للمادة ١٠١ من القانون رقم ١٠ لسنة  
(١٩١١) ونصها «اذا وقع من احد العلماء ايا كانت وظيفته او مهنته ما لا يناسب  
وصف العالمية ، يحكم عليه من شيخ الجامع الأزهر باجماع تسعة عشر عالما معه من  
هيئة كبار العلماء ، المنصوص عليها في الباب السابع من القانون ، باخراجه من  
زمره العلماء ، ولا يقبل الطعن في هذا الحكم . ويرتب على الحكم المذكور محو  
اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الاخرى ، وطرده من كل  
وظيفة ، وقطع مرتباته من اي جهة كانت ، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة عمومية  
دينية كانت او غير دينية» . والمعروف ان هذا القانون وضعه الخديو عباس حلمي  
الثاني ضمن قوانين اخرى لتكميم الأزهر ؛ على اثر النشاطات الفكرية والوطنية  
التي لوحظت بين جنتاته . المهم ان هيئة كبار العلماء اجتمعت في ١٢ أغسطس

---

١٤٩ - تراجع في هذا الصدد المقدمة الوثائقية التي كتبها د. محمد صبرة للنسخة الجديدة  
الحققة من كتاب الشيخ علي عبد الرازق (من ص ٥ الى ص ١١٠) .

(أب) ١٩٢٥ برئاسة الإمام الأكبر محمد أبو الفضل شيخ الجامع الأزهر وحضور ٢٤ عضواً آخر وكذلك (التهمة) الشيخ علي عبد الرازق الذي دفع شكلاً أول الأمر بعدم اختصاص الهيئة الموقرة بالنظر في (قضيته) . ولكن الهيئة رفضت هذا الدفع الفرعي ، وحكمت عليه بعد أقل من ساعتين بما نصه (حكمتنا نحن شيخ الجامع الأزهر بأجماع أربعة وعشرين معاً من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علسي عبد الرازق ، أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الشرعية ومؤلف كتاب «الاسلام وأصول الحكم» من زمرة العلماء) .

كان هذا الحكم يقتضي طرد الشيخ علي عبد الرازق من وظيفته في القضاء . وكان عبد العزيز باشا فهمي وزيراً للحقانية (العدل) في حكومة زيور باشا الغائب حينذاك ، وقد حل مكانه بالنيابة يحيى باشا إبراهيم . الوزير هو رئيس حزب الاحرار الدستوريين الوثيق الصلة بالانكليز ، والرئيس بالوكالة هو رئيس حزب الاتحاد الوثيق الصلة بالملك . وبدأت الفرصة مزدوجة في الاتفاق : فالملك قد ساء موقف المثقف الأزهري من الخلافة وهو الطامع فيها . ورئيس حزب الاتحاد يريد التخلص من رئيس حزب الاحرار ولو على انتفاض الائتلاف الحكومي . كانت الفرصة مزدوجة ، فالملك لا ينسى لعبد العزيز فهمي أنه رفض يوماً حصوله على صفقة من الأراضي الزراعية الخصبة بمبادلة ثقل قيمتها أربعة أضعاف ، ويحيى باشا إبراهيم لا ينسى له أنه رفض تعيين نجله في منصب استثنائي بسلك القضاء .

لذلك بدأت الخطة بأن طلب رئيس الوزراء بالنيابة من وزير الحقانية تنفيذ الحكم على الشيخ عبد الرازق بطرده من وظيفته . ولكن الوزير أكثر أن يرسل القضية برمتها إلى «لجنة قسم القضايا» بالوزارة لإبداء الرأي حيث أنه يشك في المقصود من المادة التي حكم بمقتضاها . وقال أن اسماعيل صدقي باشا والمرحوم فتحي باشا زغول هما اللذان وضعاً قانون الأزهر عام ١٩١١ ، وأن الفقرة الأولى من المادة ١٠١ مقصود بها السلوك الشائن ، وليس الخطأ في الرأي ، وأن النص الفرنسي لهذه الفقرة ترجمته الحرفية «الذي يرتكب فعلاً مزريراً بوصف العالمية» . ولكن رئيس الوزراء بالنيابة لم يجبه هذا الموقف ، فاستصدر مرسوماً ملكياً بعفي عبد العزيز فهمي من منصبه الوزاري . غير أن حزب الاحرار الدستوريين انتقم لرئيسه بسحب وزيره الباقين من الحكومة وانفض الائتلاف . واستطاع الوزير الجديد - علي ماهر باشا - أن يشكل مجلساً للتأديب من مفتي الدار المصرية وبعض مشايخ القضاء الشرعي اجتمع في ١٧ سبتمبر (أيلول) ١٩٢٥ وقرر «بأجماع الآراء اثبات فصل الشيخ علي عبد الرازق من وظيفته» . ورغم ذلك كله، لم يستطع جلالة الملك فؤاد الأول - ولا ابنه من بعده - أن يصبح خليفة المسلمين .!!

إن كان الانكليز في هذه القضية ، وهم حلفاء العرش من ناحية ، وأصدقاء الاحرار الدستوريين من ناحية أخرى ؟ نشرت «الاهرام» في ١٤ (أيلول) سبتمبر

١٩٢٥ عن التايمز البريطانية قولها «.. بعد ان اقصى الخليفة الاخير من تركيا ، اقترح عقد مؤتمر في القاهرة من زعماء السنين لتعيين خليفة . ولاسباب عديدة تعدد عقد المؤتمر في مارس (آذار) ١٩٢٥ ، ولكن ترجو السكرتارية التي تألفت في الزهر ان يعقد المؤتمر في الربيع القادم ، والمعتقد ان علماء الدين في مصر يجلبون ترشيح الملك فؤاد للخلافة . وليس ثمة ما يدعو الى القول بان الملك فؤاد يرفض شرفا عظيما كهذا ، وما ينطوي عليه من تقدير ظاهر لتصككه بالمبادئ الدينية الصحيحة . وجريدة التايمز لا تتكلم في السياسة وحدها ، فهي تعرف جيدا الاهمية الفكرية الفائقة للكتاب الشيخ علي عبد الرازق الذي تقول عنه كما نشرت «الأهرام» في ١٦ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ «.. اما الشيخ علي عبد الرازق فهو خلف الشيخ محمد عبده وقاسم امين في آرائهما الفكرية» . وفي ١٨ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ تنقل «الأهرام» عن المورنغ بوست قولها الصريح : «ان الازمة الحالية رمز للاشارة الاولى التي تشير الى انقلاب الشعور ضد نفوذ هال» .

هذا ما صرحت به الصحافة الانكليزية مما يؤكد الدور النشط لبريطانيا في محاولة نقل الخلافة الى مصر ، ومساندتها العملية للملك فؤاد في أزمة كتاب «الاسلام واصول الحكم» ، ولكن ما موقفها من اصدقائها التقليديين مزدوجي الشخصية الذين وصلوا في الدفاع عن حرية الفكر والتعبير هذا انفض معه الائتلاف المعادي اصلا لحزب الاغلبية ، واهتزت معه الحكومة التي شاركوا فيها رغم غياب الدستور وتمطيل البرلمان ؟ نشرت جريدة «الاخبار» لسان حشوب «الاتحاد» في ٧ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ تصريحاً لدار المعتمد البريطاني نقلته منه وكالة رويتر وجاء فيه «ان دار المعتمد البريطاني نظرا لوصف المسألة بانها دينية، لم تتدخل ، عملا بالتقاليد التي جرت عليها من قبل في مثل هذه الاحوال» . وكان الكلام موجهاً - بهذا الاسلوب اللتوي - الى «الاصدقاء» حتى يصمدوا بريطانيا . ولكن الوثائق السرية لوزارة الخارجية البريطانية التي نقل عنها الصحفي المصري محسن محمد (١٥٠) ما ورد فيها عن قضية «الاسلام واصول الحكم» تعطي الدليل الدامغ على هذا الموقف المناق للحكومة البريطانية . يقول المندوب السامي بالوكالة نيفيل هندرسون في برقية رقم ٦٥١ بتاريخ ١٢ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ الى رئيس الوزراء اوستن تشميرلن ان يحيى باشا ابراهيم جاءه منفعلا «حاولت جهدي ان اهدئه . واخبرته انه بالنظر الى الطابع الديني للخلاف، فان الموضوع من نوع لا يستطيع معه قصر الدويارة (مقر المندوب السامي البريطاني في القاهرة حينذاك) ان يبت بشيء» . وفي مكان آخر من البرقية البالغة الطول «ركزت جهدي قدر الامكان للمحافظة على الائتلاف التام ، او اذا تعلم ذلك تخفيف الصدمة الناجمة عن تمزق الائتلاف بحيث نضمن ان يظل الاحرار الاكثر اعتدالا ، مؤمنين بان سقوط سعد زغلول هو هدفهم الرئيسي» .



فالتزاع بين الحزبين لا يعني حكومة جلالة ملك بريطانيا الا من حيث انه يضاعف  
او يقلل من فرصة هزيمة سعد في الانتخابات» .  
هكذا كان موقف الاستعمار البريطاني من «الخلافة» موقفا مؤيدا للفكر  
الشيوعي - رغم استمتاع بريطانيا بفصل الدين عن الدولة - وهكذا كان موقفه  
من دكتاتورية الملك والاقليات الاستقراطية الحاكمة في غياب الدستور ، موقفا  
مؤيدا للفكر الاوتوقراطي ، رغم استمتاع بريطانيا بالنظام الليبرالي !  
وذلك كان الوجه السياسي المباشر للقضية ، فكيف طالعنا الوجوه الفكرية ؟



ربما كانت حيثيات حكم هيئة كبار العلماء هي الوثيقة الفكرية الرئيسية التي  
مارضت كتاب «الاسلام واصول الحكم» في نقاط سبع محددة هي :

١ - انه جعل الشريعة الاسلامية شريعة روحية محض لا علاقة لها بالحكم  
والتنفيذ في امور الدنيا . ٢ - وان الدين لا يمنع من ان جهاد النبي ، صلى  
الله عليه وسلم ، كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة الى  
العالين . ٣ - وأن نظام الملك في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، كان موضوع  
غموض او ابهام او اضطراب او نقص ، وموجبا للحيرة . ٤ - وأن مهمة النبي ،  
صلى الله عليه وسلم ، كانت بلغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ . ٥ - وإنكار  
اجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام ، وعلى انه لا بد للامة ممن يقوم بأمرها  
في الدين والدنيا . ٦ - وإنكار ان القضاء وظيفة شرعية . ٧ - وأن حكومة  
إبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده ، رضي الله عنهم ، كانت لا دينية .  
وقد ردت الوثيقة على هذه النقاط معارضة رأي المؤلف بشأنها ، مستشهدة  
بآيات من القرآن وبعض الاحاديث النبوية . وفور اقرار الحيثيات ابرق شيخ  
الازهر الى القصر الملكي ما نصه : «صاحب السعادة كبير الامناء بالنيابة» ،  
بالاسكندرية . . ارجو ان ترفعوا الى السدة العلية الملكية ، عني ، وعن هيئة كبار  
العلماء ، وسائر العلماء ، فروض الشكر وواجبات الحمد والثناء على ان حفظ  
الدين في عهد جلالة مولانا الملك من عبث العابثين وإلحاد المحدثين ، وحفظت  
كرامة العلم والعلماء . واننا جميعا نتهل الى الله ونضرع اليه ان يديم جلالته  
مولانا الملك مؤيدا للدين ، ورافعا لسان الاسلام والمسلمين ، وأن يحرس بعين  
عنايته حضرة صاحب السمو الملكي الامير فاروق ، ولي عهد الدولة المصرية . انه  
سميع مجيب . توقيع . شيخ الجامع الأزهر» .  
وكان الشيخ محمد رشيد رضا هو اول من كتب «في صحيفته المنار» يقول :  
«لا يجوز لمشيخة الأزهر ان تسكت عنه - اي عن المؤلف - لئلا يقول هو وانصاره  
ان سكوتهم منه اجازة له او عجز عن الرد عليه» . كانت هذه الكلمات هي الإشارة  
- الملكية ١ - الاولى لحكمة الكتاب والمؤلف ، غير ان رشيد رضا تابع نقده قائلا :

ان الكتاب هو آخر محاولة يقوم بها اعداء الاسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل (١٥١) . أما الشيخ محمد بخيت فنسب الى علي عبد الرازق تبنيته لمظنيرة السير توماس ارنولد التاريخية المعادية لاجماع الفكر الاسلامي بكامله . وكانت اخطر الردود للشيخ محمد الخضر حسين في كتابه «نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم» الذي اهداه الى «خزانة حضرة صاحب الجلالة فؤاد الاول ملك مصر المعظم» وبرهن فيه على ان المسلمين عرفوا العلوم السياسية كغيرهم كقول احسن بن ابي الحسن البصري «كن للمثل من المسلمين آخا ، وللكبير ابنا ، وللصغير ابنا» وكقول معاوية «لو كان بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت .. اذا شدوها أرختها واذا أرخوها شددتها» وكقوله ايضا «ان لا أحول بين الناس وبين الستهم ، ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» . ويعلق احمد بهاء الدين في كتابه «ايام لها تاريخ» بان هذه الاقوال «من قبيل الحكم المأثورة ، وهي شيء آخر تماما غير العلوم السياسية بمعناها الحقيقي» . ويلاحظ ايضا ان الشيخ لم ينتبه وهو يضرب المثل بكلمة معاوية الاخير «يسوق دليلا على الاستبداد السياسي الذي يريد ان ينكره» ، فمعاوية يقول : «انه بترك الناس احرارا يقولون ما يشاءون ما داموا لا يمسسون سلطانهم» (١٥٢) . ولكن الغريب حقا ان محمد عمارة - محقق كتاب «الاسلام وأصول الحكم» وجامع وثائقه وكتائب مقدماته - يشيد بهذه الدراسة للشيخ الخضر حسين ، ولعل ما أخذه الوحيد عليها ان صاحبها اهداها الى جلالة الملك ! ويضيف محمد عمارة مجموعة من الانتقادات الى الشيخ علي عبد الرازق وكتابه ، بعضها خاص بالمنهج ويبدو فيه الناقد ، وكأنه على يسار المؤلف يطالبه تقريبا بما قد يطالب به احد الباحثين عام ١٩٧٥ لا عام ١٩٢٥ ، وبعضها الآخر يخص أدوات البحث ويبدو فيها الناقد وكأنه على بعين المؤلف حين يطالبه بما قد يطالب به من عاش في القرن الثاني او الثالث الهجري !

ان اكثر المواقف المتخلفة دلالة هو بالطبع موقف سعد زغلول ، الذي يستبعد ان يكون «نكابة» سياسية في الائتلاف الوزاري بقدر ما هو «قناعسة» عقلية خالصة ، يقول «قرأت كثيرا للمستشرقين ولسواهم فما وجدت ممن طعن منهم في الاسلام حدة كهذه الحدة في التعبير ، على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق .. لقد عرفت انه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته ، وإلا فكيف يدعي ان الاسلام ليس مدنيا ، ولا هو بنظام يصلح للحكم ؟ فآية ناحية مدنية من نواحي الحياة لم ينص عليها الاسلام ؟ هل البيع او الاجارة او الهبة ، او اي نوع آخر من المعاملات ؟ لم يدرس شيئا من هذا في الازهر ؟ اولم يقرأ ان امما كثيرة حكمت بقواعد الاسلام فقط عهودا طويلة كانت انصر العصور ؟ وان امما لا

١٥١ - «التار» - المجلد ٢٦ ص ١٠٤ - عدد ٢١ يونيو (حزيران) سنة ١٩٢٥ .

١٥٢ - احمد بهاء الدين ، «ايام لها تاريخ» ، الطبعة الثالثة ، دار الكتاب العربي - القاهرة

١٩٦٧ (س ٢٢٦) .

ترال تحكم بهذه القواعد ، وهي آمنة مطمئنة ، فكيف لا يكون الاسلام مدنيا ودين حكم ؟ الى ان يقول : «.. وما قرار هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ علي من زميرتهم الا قرار صحيح لا عيب فيه ، لان لهم حقا صريحا - بمقتضى القانون ، او بمقتضى المنطق والعقل - ان يخرجوا من يخرج على انظمتهم من حظيرتهم . فذلك امر لا علاقة له مطلقا بحرية الراي التي تمنحها السياسة» (١٥٣) .

وذلك هو راي زعيم الاغلبية الشعبية وممثل الشريحة البرجوازية الاكثر تقدما ، ولعله كان اكثر حدة مما جاء في جريدة «الاخبار» لسان حال حزب الاتحاد المناويء له سياسيا واجتماعيا ، باستثناء الالفاظ الخشنة التي استخدمتها الجريدة المذكورة ضد الكتاب ومؤلفه والحزب الذي يسانده . ان هذا التناقض الفاجع بين التمثيل السياسي والاجتماعي لحزب الطبقة المتوسطة (الوفد) ورؤاه الفكرية في القضايا الجوهرية يزيد مسرة «النهضة» انقصاما بين قاعدتها المادية وافكارها . اية انتكاسة لحقت بهذه المسيرة بعد ان خلت مسودة دستور الثورة المرابية من النص على دين للدولة ، فاذا بقائد ثورة ١٩١٩ يستهجن كتابا يعاوض الحكومة الدينية !!

هذا بينما كان الفكر الليبرالي موزعا بين «المثقفين» ذوي الانتماءات المختلفة ، كمجلة «الهلال» التي قالت في عدد (تموز) يوليو ١٩٢٥ : «ان كل امة اسلامية حرة في انتخاب من تريد حاكما عليها ، وسواء كان الاستاذ علي عبد الرازق قد وفق الى ان يسند نظريته هذه الى الدين - كما نعتقد - ام لم يوفق ، فان هذه النظرية تتفق واصول الحكم في القرن العشرين ، الذي يجعل السيادة للامة دون سواها من الافراد مهما كانت ولادتهم او ميزاتهم الاخرى» . وتبرر مجلة «المقتطف» في عدد (آب) اغسطس ١٩٢٥ وقفها الى جانب الكتاب «لا لاننا نعتقد ان كل ما قاله حضرة القاضي علي عبد الرازق وامثاله قرين الصواب وخال من الخطا ، بل لان قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشعل الهمم ويفري بالبحث والتنقيب» . ويملق سلامة موسى في «هلال» اكتوبر (تشرين الاول) ١٩٢٥ بان لعلي عبد الرازق «الحق في ان يكون حرا يرتأي ما يشاء من الآراء دون ان ان يقيد باي قيد سوى الاخلاص» ، وحتى «الوفد» لم يخل من صوت ليبرالي كاحمد حافظ عوض يكتب في «كوكب الشرق» بتاريخ ١٧ (آب) اغسطس ١٩٢٥ متسائلا : «هل لمصر نظام هو الدستور تحكم على موجه ؟ ام لها غير الدستور نظاما خفيا تمتد خلال ظلماته ايد تفتك بما قرر الدستور من حقوق ؟» . ولكن الذي قاد الحملة الى جانب الكتاب ومؤلفه ضد التخلف الفكري المخيف والموقف السياسي المشين ، كان بطبيعة الحال حزب الاحرار الدستوريين عبر

---

١٥٣ - نقلا عن كتاب سكريته محمد ابراهيم الجبري «مسد زغلول - ذكريات تاريخية طريفة» - كتاب اليوم - القاهرة (ص ٩٢) .

جريدته «السياسة» وبأقلام صفوة المثقفين في ذلك العصر كالدكتور طه حسين ، والدكتور هيكل، والدكتور منصور فهمي، ومحمود عزمي، وعبد القادر المازني. ولقد كان جوهر كتابات هؤلاء جميعا هو نفسه جوهر كتابات الليبراليين المصريين غير النتمين الى حزب الاحرار: الاعتراف بحق الشيخ علي عبد الرازق في اعلان ما يراه حقا. اي ان الدفاع كان في واقع الامر عن «الشكل» بغض النظر عن المضمون . لذلك كان العمل الفكري الهام الذي قمته «السياسة» هو مقتبساتها عن الامام محمد عبده (عدد ٦ يوليو (تموز) ١٩٢٥) الذي يعد كتاب «الاسلام واصول الحكم» تطورا شجاعا لها . وقد رتب الاستاذ محمد عمارة في دراسته الوثائقية هذه المقتبسات على النحو التالي : (١) قال الشيخ محمد عبده ان الخليفة «حاكم مدني من جميع الوجوه» . (٢) «وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الوظيفة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير عن الشر» و«ليس في الاسلام ما يسمى عند قسوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه» . (٣) «ان الشرع لم يجرى ببيان كيفيه مخصوصة لمناصحة الحكام ، ولا طريقة معروفة للثبوت عليهم» . (٤) «لم يقتل هؤلاء (يقصد الخوارج والقرامطة) مع الخلفاء لاجل ان ينصروا عقيدة ، ولكن لاجل ان يغيروا شكل حكومة» . (٥) «اذا صدر قول من قائل يحتل الكفر من مائة وجه ويحتل الايمان من وجه واحد حمل على الايمان لا يجوز حمله على الكفر» . ان الاستشهاد بأقوال الامام محمد عبده تعني ان تفكيره كان مقبولا من الراي العام ، كما تعني قرابة ما بين «الاسلام واصول الحكم» وهذا التفكير . واذا كان نضال محمد عبده قد انتهى بتفنيه امدا من الزمن ثم عودته ومباركته لنظرية «المستبد العادل» فالي اين انتهى نضال الشيخ علي عبد الرازق ؟



نشرت جريدة «السياسة» بتاريخ ١٣ (آب) اغسطس ١٩٢٥ مذكرة الشيخ علي عبد الرازق ردا على الملاحظات السبع التي وجهتها اليه - كإتهامات - هيئة كبار العلماء بالأزهر . ونحن نذكر ان الشيخ قد اصر امام الهيئة المذكورة على كل ما جاء في الكتاب . وهو في رده المطول على التهم بنفيها بقوله انها لم ترد اصلا في الكتاب . وهو بالطبع رد ضعيف ومساومة على الراي تشكل احدى درجات التراجع . انه من جهة لم يتخل عن الكتاب ، ولكنه يرفض من جهة اخرى ان «يتهم» بما جاء في بيان هيئة كبار العلماء . ويلاحظ ان هذا الإيحاء بالتراجع قد التقطته صحافة تلك الايام فيما نشر له من احاديث اقتطف منها الكثير محمد عمارة في كتابه الوثائقي عن القضية كلها . واهم هذه الاحاديث ادلى به السي جريدة «بورص اجيسين» ونقلته «السياسة» في عدد ١٤ (آب) اغسطس ١٩٢٥ وفيه يؤكد «ان فكرة الكتاب الاساسية التي حكم من اطيها هي ان الاسلام لم يقرر نظاما معيناً للحكومة ، ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب ان يحكموا بمقتضاه ، بل ترك لنا مطلق الحرية في ان ننظم الدولة طبقا للاحوال الفكرية

والاجتماعية والاقتصادية التي توجد فيها ، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن» . وقال : «ان الخلافة ليست نظاما دينيا ، والقرآن كما قلت في كتابي «لم يأمر بها ولم يشر» ثم «ان النبي لم يكن قط ملكا ، ولم يحاول قط ان ينشئ حكومة او دولة ، فقد كان رسولا بعثه الله ولم يكن زعيما سياسيا» . هذه التصريحات الحاسمة تتناقض مع نعمة المدكرة ، كما تتناقض مع «نهاية» الشيخ علي عبد الرازق حيث منع اعادة نشر كتابه حتى وفاته عام ١٩٦٦ ، ويقال انه اوصى بعدم نشره على الاطلاق مما اثار قضية اخرى بين ورثته والاستاذ محمد عمارة ومجلة «الطليعة» حين نشرت النص الكامل قبل ان يضمه كتاب . كذلك فانه لم يكتب شيئا ذا بال طيلة اربعين عاما ، واستعادته الازهر مرة اخرى الى هيئة كبار العلماء في عهد الملك فاروق .

هذه النهاية المثيرة للعجب والاسى تدعو الى التأمل من جملة زوايا :

● اولها ان الشيخ علي عبد الرازق لم يكن استثناء بين الليبراليين المصريين سواء في المقدمات او النتائج ، فقد تالقوا فجأة وانطفأوا فجأة بين اكسار الثورة العربية واتكسار ثورة ١٩١٩ .

● ان اليقظة المفاجئة والموت المفاجيء للعقل الليبرالي المصري بمكسان التناقض الفادح الثمن بين الطبيعة الاجتماعية للطبقة التي رفعت لواء هذا العقل على صعيد الفكر ودأسته تحت الاحدية على صعيد المصالح الطبقية ، وبين الطبيعة الاجتماعية للطبقة «الثورية» على الصعيد السياسي و«المتخلفة» على صعيد البنية الفكرية .

● لقد وصلت قضية «الاسلام واصول الحكم» - وعمودها الفقري فصل الدين عن الدولة - الى ذروة التعارض الذي لا يلتئم بين الاعتماد على شواهد الدين (القرآن والسنة) ، والتوصل الى نتائج غير دينية .. فاللاعب على «ارض» الآخرين لا يقود بالضرورة الى كسب الجولة .

غير ان التناقض بين القاعدة المادية للثورة والقيم الفكرية للتقدم ؛ قد اثمرت معادلة يستحيل حلها في ظل البرجوازية المصرية .



(٢) لم يكد العام يكتمل على قضية «الاسلام واصول الحكم» للشيخ علسي عبد الرازق ، حتى استيقظ الرأي العام المصري من جديد على «محاكمة ثانية» عالية الضجيج ، لم تختص بالنظر فيها هذه المرة هيئة كبار العلماء بالجامع الازهر ، وانما تولت التحقيق فيها النيابة العامة مباشرة بعد حصار عنيف للمتهم في البرلمان والجامعة والازهر والصحافة والشارع جميعا وفي وقت واحد . تلك كانت محاكمة الدكتور طه حسين المدرس حينذاك بالجامعة الرسمية الحديثة الولادة ، لانه جمع بعض المحاضرات التي يلقيها على طلابه واصدرها في كتاب عنوانه «في الشعر الجاهلي» ضمن مطبوعات دار الكتب المصرية عام ١٩٢٦ ، واذا

ببلاغ من طالب ازهرى يدعى خليل حسين مؤرخ في ٢٠ مايو ١٩٢٦ «الى سعادة النائب العمومي» يتهم فيه طه حسين بأنه أصدر كتابا يشتعل على «طعن صريح في القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم» . ثم وصل «سعادة النائب العمومي» خطاب آخر اكثر خطورة لان صاحبه هو شيخ الجامع الازهر شخصيا يوجز فيه تقريراً لعلماء الازهر حول كتاب طه حسين المذكور «كذب فيه القرآن صراحة ، وطعن فيه على النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى نبيه الشريف ، واهاج بذلك ثائرة المتدينين ، واتى فيه بما يخل بالنظم العامة ، ويدعو الناس للفوضى» . وطالب الامام الاكبر «اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجمة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة» وارفق بالبلاغ صورة من تقرير العلماء . وفي ١٤ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٦ تقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنا ببلاغ ثالث الى «سعادة النائب العمومي» ضد طه حسين وكتابه الذي «طعن فيه على الدين الاسلامي - وهو دين الدولسة - بعبارات صريحة» . وكان لا بد للنيابة العامة ، امام هذا الحصار المكثف ، من ان تفتح التحقيق مع الدكتور طه حسين - تمهيدا لمحاكمته - حول ما جاء في كتابه «في الشعر الجاهلي» .

وهذا ما كان .. ففي ١٩ أكتوبر (تشرين الاول) ١٩٢٦ تولى الاستاذ محمد نور رئيس نيابة مصر مسؤولية التحقيق مع «المتهم» في اربع نقاط رئيسية اجمع عليها اصحاب البلاغات السالفة الذكر ، وهي :

● ان المؤلف اهان الدين الاسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن ابراهيم واسماعيل حيث ذكر في ص ٢٦ (المتقطعات كلها من الطبعة الاولى) من كتابه ما نصه : «.. للتوراة ان تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن ان يحدثنا عنهما ايضا ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي ، فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ، ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة اخرى» .

● ان المؤلف تعرض للقراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعا ، فزعم بانها ليست منزلة من عند الله ، وأن هذه القراءات انما قرأها العرب حسب ما استطاعت ، لا كما اوصى الله بها الى نبيه مع ان معاصر المسلمين يعتقدون ان كل هذه القراءات مبرورة عن الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم .

● ان المؤلف طعن في نسب الرسول طعنا فاحشا حين قال في ص ٧٢ من كتابه «نوع آخر من تأثير الدين في اتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شان النبي من ناحية أسرته ونسبه الى قريش ، فلأمر ما اقتنع الناس بان النبي يجب ان يكون من صفوة بني هاشم ، وان يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف ، وان يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي ، وان تكون قصي

صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ،  
والعرب صفوة الإنسانية كلها .

● أن المؤلف اترك ان للاسلام اولوية في بلاد العرب اذ يقول في ص ٨٠ من كتابه «اما المسلمون فقد ارادوا ان يثبتوا ان للاسلام اولية في بلاد العرب كانت قبل ان يبعث النبي ، وان خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي اوحاه الله الى الانبياء من قبل» . وفي ص ٨١ قال : «.. وشاعت في العرب اثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة ان الاسلام يحدد دين ابراهيم ، ومن هنا اخذوا يمتقدون ان دين ابراهيم هذا كان دين العرب في عصر من العصور ، ثم امرضت عنه لما اضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الاوثان» .

تلك هي التهم التي ووجه بها طه حسين في التحقيق ، من جملة البلاغات التي وصلت النائب العام . في هذا الوقت كان البوليس السياسي يكتب تقريرا سريا من نسختين احدهما للملك والاخرى للمندوب السامي البريطاني . وتاريخ ٢٢ أكتوبر (تشرين الاول) ١٩٢٦ يقول التقرير الاول «اشرف بالإيعاء الى طلب سعادتك (يقصد رئيس الديوان) عن كتاب «في الشعر الجاهلي» للشيخ طه حسين .. فان المنهج الذي اتبعه الشيخ طه حسين قد استعاره من ديكسارت الفيلسوف الفرنسي . وهو منهج الشك في كل شيء .. والقاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يطمح من قبل ، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الدهن مما قيل فيه خلوا تماما . وكما يقول الشيخ : يجب حين نستقبل البحث عن الادب العربي وتاريخه ان ننسى مواطننا القومية وكل شخصياتها ، وان ننسى مواطننا الدينية وكل ما يتصل بها ، وان ننسى ما يضاد هذه المواطن القومية والدينية . ثم يستطرد التقرير السري : ولذا فان الشيخ طه حسين حين بدأ في تأليف كتابه طرح عن نفسه المواطن القومية والدينية ، وبالتالي اصبح بلا مقدسات . وقد بدأ الشيخ طه في تطبيق هذا المذهب فسي الجامعة وقال فيه كثيرا من المحاضرات» .

اما تقرير القلم السياسي الى الملك بتاريخ اول نوفمبر ١٩٢٦ فيقول : «علمنا امس حوالي الساعة العاشرة صباحا بعزم بعض طلبة الازهر ومنهم الشيخ الفقي والشيخ محمد الاسمر ، على عمل مظاهرة والمناذاة بسقوط الشيخ طه حسين .. وفي الساعة الحادية عشرة صباحا بعد انتهاء الحصة الثانية وقف المدعو محمد الاسمر ومعه الشيخ الفقي ، والشيخ محمد محسن والي ، وهم من طلبة السنة الرابعة قسم عالي الازهر ، وقال اولهم وهو الشيخ محمد الاسمر : سيروا بنا ايها الطلبة نحو المشهد الحسيني لتعلم الراي هناك غضبتنا على الملحدين ، لان الولد يجمع كثيرا من طبقات المصريين ، فصفق له الحاضرون وجذبوا فكرته وخرجوا جميعا قاصدين هذه الجهة ، وعند خروجهم من باب الازهر هتفوا قائلين : ليسقط طه حسين .. ليسقط عبد العزيز فهمي .. ليسقط البنداري .. وما زالوا كذلك حتى وصلوا الى سيدنا الحسين ، وهناك اشترى بعضهم اعدادا من

جريدة السياسة وهتفوا وهي في ايديهم بسقوط الجريدة ثم مزق كل منهم جريدته وداسها بقدمه» .

وفي تقرير القلم السياسي الى الملك بتاريخ ٥ يناير (كانون الثاني) ١٩٢٧ برقم ٢٢ سياسي سري ويتوقيع حكمدار بوليس مصر نلاحظ (مع جمال سليم مؤلف «البوليس السري بحكم مصر» (١٩٤) ان الغضب على طه حسين قد انتقل من الازهر والقاهرة الى اهل المدن الاخرى في الدلتا والصعيد من الاعيان والتجار وغيرهم . ويقول التقرير المذكور : «أتشرف بان ارسل لمعاليمكم (يقصد كبير الامناء) بصورة التلغراف الذي وصل الى بعض الصحف المصرية اليوم بشأن الدكتور طه حسين مديلا بامضاء فريق من علماء واعيان وتجار «إسنا» بامسلك التكرم بالعلمية» . ويرفق التقرير بالنص البرقي : «... اذا كذبنا القرآن الكريم مرضاة لطله حسين وصيانة للائتلاف ، فلا غرابة في هدم الباقي من احكام الدين وهي الاوقاف .. كفى بلاء يا نواب الامة المسلمة .. هل اقاموا لنا ديننا جديدا قبل الاجهاز على ديننا القديم ... ويشاع ان المشاريع اللادينية اجمع ستنفذ في وزارة الائتلاف باعزاز حزب واعضاء كل المراد ان يحمي دين الله لا حماية الاعداء فنستفيد بجلالة الملك وبالعلماء وبالامة وبالبرلمان ..» .

وبلغ عدد الموقعين نيابة عن الاهالي ٢٦ رجلا .

في هذا المناخ كان يجري التحقيق مع طه حسين .



ولا بد ان طه حسين - المتهم - ومحمد نور - المحقق - فوجيء كلاهما بالمضاعفات التي توارثت في قاعة البرلمان ، وبين جدران الجامعة وصفحات الجرائد ، حتى اصبح البحث العلمي الجاف «في الشعر الجاهلي» حديث رجل الشارع .

كان طه حسين ، كملّي عبد الرازق من ابناء الازهر ، وكان مثله صديقا لحزب الاحرار الدستوريين دون ارتباط عضوي او التزام تنظيمي . وكلاهما - في ذلك الوقت - لم يكن ذا طموح سياسي مباشر في السلطة ، وان كانت لافكارهما ابعاد سياسية . وكانت الشهور القليلة التي مضت بين قضية «الاسلام واصل الحكم» و«في الشعر الجاهلي» قد عرفت تفيرا سياسيا هاما باعتلاء عدلي يكن رئاسة الوزارة ، وعودة البرلمان حيث اصبح سعد زغلول زعيما للمعارضة . هنا تبلورت المفارقة التاريخية بين تجسيد الطبقة المتوسطة - ممثلة في حزب «الوفد» بقيادة سعد - للديمقراطية السياسية ، وتخلفها الفكري المروع . بينما

---

١٥٤ - الطبعة الاولى - دار القاهرة للنقاغة العربية - ١٩٧٥ والكتاب يورخ بالوالي للرحلة

ما بين ١٩١٠ و١٩٥٢ .



كانت الاستقرائية المصرية ذات التراث الاجتماعي المتقل بالمداء للشعب ، هي التي رفعت لواء الحرية الفكرية وتقدم البحث العلمي والنهضة . تبلورت هذه المفارقة بشكل جاد في قضية طه حسين ، أكثر حدة مما كان عليه الامر نسي قضية الشيخ علي عبد الرازق ، بالرغم من ان «موضوع» الشعر الجاهلي ابعد كثيرا عن خياشيم رجل الشارع من «موضوع» الاسلام واصول الحكم ومشكلة الخلافة .. حتى ان الملك والانتكيز لم يتدخلوا هذه المرة لاشعال الحريق ، وربما كان هذا الموقف سببا في اطفائه حيث بات مكتب النائب العام بعيدا - على وجه التقريب - عن ضغوط الذين يكسبون اضرار الضوء الاحمر والاخضر . بل اصبح ضغط الازهر والراي العام هو - تقريبا - الضغط الوحيد والخطير .

لماذا ؟

لان العقل العلمي لم يكن هو الذي يفكر ، بل الوجدان الديني الذي التقط «تفاصيل النتائج الثانوية» لبحث طه حسين ، وبعض «الاشارات الدينية» و«لهجة بعض الفقرات» فزلزله جراءة الرجل على اقتحام المقدسات . ان القيمة الاولى والمظمى لكتاب «في الشعر الجاهلي» هي المنهج الذي اتبعه طه حسين في البحث ، المنهج القائل - على حد تعبير الدكتور لويس عوض في كتابه «ثقافتنا في متفرق الطرق» (١٥٥) - «ان الدليل النقلي وحده لا يكفي ، وان عزيمة القدماء عن القدماء او المحدثين عن القدماء لا تكفي ، بل ينبغي ان يتحقق كل شيء بالدليل العقلي وبالدليل الاستقرائي» او كما قلت في كتابي «ماذا يبقى من طه حسين» ما نصه : «ان ما وصلنا من القدماء ليس منزها عن اعادة النظر والتحقيق ، ويجب ان نلتقي به بعيدا عن اليقين والايمان ، وقريبا من الانكار والشك» (١٥٦) .

وفي كتابي ذاك اوجزت «الموقف» في نقطتين :

● الاولى هي ان طه حسين «كان يتوجه الى ما هو اخطر من النظام السياسي ، كان يقتحم النظام الفكري للمجتمع والسلطة على السواء ، لذلك فهو بالرغم من انه لم يتعرض لشخص محدد - كالدوات الملكية مثلا - او حتى ميذا سياسيا مباشرا ، الا انه طورد ولوحق بصورة غير مسبوقة في ذلك الوقت . ولا يكفي القول بان طه حسين قد طبق منهج الشك عند ديكارت على الشعر الجاهلي ، ولا يكفي ايضا انه راي في هذا الشعر انتحالا دفعه لان يرجع باتشاء هذا الشعر في صدر الاسلام . وانما ينبغي ، بالاضافة الى ذلك كله ، القول بان طه حسين كحلقة في سلسلة الفكر البرجوازي الجديد قد دعم الرؤية الليبرالية الوافدة على الثقافة بشاهد خطير يمس قدس الاقداس عند الفكر السلفي وهو اللغة . لقد

١٥٥ - دار الاداب - بيروت ١٩٧٤ - ص ١٢٥ .

١٥٦ - دار المتوسط - بيروت ١٩٧٤ - تتبع الدراسة من ص ١١ الى ص ٢٠ والحوار بيني

وبين طه حسين يقع من ص ٢١ الى ٧٨ .

حاول طه حسين - مثلا - ليدلل على صحة الفرض الذي شرع في اثباته ، ان يستشهد بالقرآن لغة وأسلوبا على مدى القرابة التي تصل بين هذا (البليان) الاسلامي ، والنسيج البلاغي للشعر الذي استقر في التاريخ والوجدان المتوارث بأنه يمت الى العصر الجاهلي .. بينما صوره وأوزانه وأخيلته ، بل وأشباح معتقداته ، تمت الى صدر الاسلام .

● «وكانت المشكلة من الناحية الفكرية أهم بكثير مما أراد البعض ان يسبغه عليها من الناحية الدينية .. ان مجموعة المقدمات والنتائج التي توصل اليها طه حسين لا تعني مطلقا أنه ملحد ، بل هي بعيدة كل البعد عن ان تجعل منه مفكرا ماديا بالمعنى الصحيح لهذا التعبير ، سواء في فلسفات القرن الثامن عشر وما سمي بعصر التنوير ، او في فلسفات القرن التاسع عشر والقرن العشرين من الماركسية الى البراغمية والوضعية والتجريبية . ان طه حسين في بحثه الرائد يظل مفكرا مثاليا بالمعنى الفلسفي كديكارت نفسه ، وان لم يتخذ من ديكارت ولا من أوفست كونت سوى بعض العناصر المنهجية غير المترابطة عضويا في نظام فلسفي متسق . اي انه بلغة هذه الايام قد استلهم الشعار اكثر من استلهامه لاسس البناء المنهجي وطواقبه الشاهقة . اخذ عن هذين الفيلسوفين الكبيرين ، شكهما في المسلمات واعتمادهما على العقل . وقد كان العلم وقوانينه المكتشفة حديثا حينذاك ، بمثابة الدعامة النظرية التي اغنت ديكارت وأوفست كونت ، كليهما - رغم تباین فلسفتيهما - بعدد من عناصر الصياغة المنهجية لرؤيتهما الوجود والطبيعة والمجتمع في العصر البرجوازي الاوروبي .

ولم يكن هذا حال طه حسين ، ولا حال زملائه من جيل النهضة في تاريخنا الحديث . كانت البرجوازية المصرية الناشئة من الضعف والوهن - فقد بدأت حياتها اصلا بالقطاع التجاري - ومن التخلف ايضا ، بسبب انضمام شرائح اليها من القطاع الزراعي ، بحيث انها لم تكن لتستطيع في مواجهة الفكر الاقطاعي الراسخ الا ان تأخذ من البرجوازيات الاوروبية اسلحتها القديمة النسي واجهت بها المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية والمؤسسة الاجتماعية . ولكن هذه الاسلحة التي كانت ثمرة ابداع اجتماعي مغاير لظروفنا - التي لم تصاحبها مثلا كشوف علمية وتطبيقات صناعية لهذه الكشوف ، وانتقال بالهن الحرفية الى مستوى ارقى للعلاقات الاجتماعية - هذه الاسلحة ما كان يمكن استيرادها كما هي بلا زيادة او نقصان . وانما كان ابداع جيل الرواد انهم نقلوا وتأثروا بما يليب الاحتياجات الموضوعية للواقع المصري في اتجاه التخلي عن المجتمع شبه الاقطاعي المستعمر ، الى المجتمع الوطني الديموقراطي المستقل .

هكذا كانت الآداب الرومانسية الاوروبية والنظرات الاشتراكية التدريجية البرلمانية ، واقتدار وقيم الاصلاح الديني ، هي الواجهة الليبرالية التي رفعتها الانتلجنسيا المصرية في ذلك الزمن . ومن هذه الزاوية كان المنهج الذي قدمه طه حسين في تضاعيف كتابه (في الشعر الجاهلي) هو ناقوس الخطر الذي يبلور معالم الثورة الاولى في فكرنا الحديث . وأحب ان اركز على هذه الفقرة

الآخرة مما قلته في كتابي «ماذا يبقى من طه حسين» ، لاني اقصد ألفاظها قصدا ، فقد «بلور» صاحب «في الشعر الجاهلي» ذروة المرحلة الثانية من عصر النهضة . فاذا كانت المرحلة الاولى قد انتهت الى التوفيق بين الدين والعلم الحديث ، فقد بدأت المرحلة الثانية بالفصل بين الدين والدولة ، وانتهت كما نرى بالفصل بين الدين والعلم . وقد كان ذلك اقصى ما يستطيع نكر النهضة المصرية ان يصل اليه ويساوم عليه معا .

كان الطهطاوي والافغاني ومحمد عبده ، يقولون بدرجات متفاوتة ان الحضارة الحديثة لا تتناقض مع الاسلام الصحيح . وجاء علي عبد الرازق ليقول ان لا علاقة بين الاسلام كمقيدة دينية والدولة كنظام سياسي للحكم . وجاء طه حسين بما يشبه «المفربة القاضية» ليقول : ان العاطفة الدينية والوجدان الروحاني ومعنويات السلف ، لا علاقة لها بالعلم وقوانينه وتجاريه وزواه ومقدماته ونتائجه . واذا كان كل انسان ينطوي على هاتين الشخصيتين ، العاطفية والعقلية ، فان العالم حين يبحث لا يعتمد سوى العقل ، وبالتالي الشك بل ونسيان العواطف القوية والدينية بشخصياتها واحداثها وشواهدا وقيما . لذلك كان كتابه - من بعض النواحي - اول مساس مباشر بالاسلام بقلم يدين صاحبه بالاسلام وتعلم في الازهر ، وفي بلد تدين غالبية بالاسلام وفوق ارضها شيد الازهر .

قلت «اول مساس مباشر» بمعنىين : اولهما انه نظر الى القرآن نظره الى نص ادبي (وهكذا التي سحور الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة حول زمن القرآن وما اذا كان قديما او حديثا) . والمعنى الثاني انه نظر الى هذا النص الادبي في سياقه التاريخي ومحيطه البيئي حيث الضغوط الاقتصادية والناورات السياسية والنزوات العسكرية والاهواء الشخصية ، تشارك في صنع النص وتعكس في تفسير القدماء له ورؤيتهم اياه .

هكذا يصف قصة اسماعيل في القرآن بان امرها «اذن واضح» ، فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام ، واستفله الاسلام بسبب ديني وسياسي ايضا ، واذاً فيستطيع التاريخ الادبي واللغوي الا يحفل بها عندما يريد ان يتعرف اصل اللغة العربية الفصحى ، واذاً فنستطيع ان نقول : ان الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن انما هي كالصلة بين اللغة العربية واي لغة اخرى من اللغات السامية المعروفة ، وان قصة العاربة والستمرية وتعلم اسماعيل العربية من جدهم ؛ كل ذلك احاديث اساطير لا خطر له ولا غناء فيه . هذا من ناحية اللغة التي يريد طه حسين - عبر الفرض غير الاخذ بالرواية القرآنية - ان يصل منها الى «ان هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن ان يكون صحيحا ، ذلك لاننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون اليهم شيئا كثيرا من الشعر الجاهلي قوما ينتسبون الى عرب اليمن ، الى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن» . اما على صعيد التاريخ ، فان طه حسين يريد ان يذهب الى ما هو ابعد

فيقول : «نحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في أثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة اخرى . وان اقدم عصر يمكن ان تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انما هو هذا العصر الذي اخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبنون فيه المستعمرات» ، «... وان ظهور الاسلام وما كان من الخصومة بينه وبين وثنية العرب من غير اهل الكتاب قد اقتضى ان تثبت الصلة بين الدين الجديد وبين ديانتى النصرى واليهود ، وانه مع ثبوت الصلة الدينية يحسن ان تؤيدها صلة مادية » .

لم يحدد طه حسين معالم منهجه في التفكير -أيا كانت النتائج العقائدية - حين يشير صراحة الى هدف «اسلامي» يؤيده الشعر «الجاهلي» سلفا ، والحقيقة ان الشعر ليس جاهليا ، بل صيغ في صدر الاسلام ليبرر الهدف الاسلامي ويظهر ذلك واضحا - كما يرى طه حسين - في قضيتين اولاهما قضية نسب الرسول والاخرى قضية دين ابراهيم . في الاولى يقول - كما اوردنا في مقدمة هذا الفصل - انه «الامر ما» اقتنع الناس ان النبي «يجب ان يكون متحدرا من «صفوة العرب» ، وان «العرب صفوة الانسانية كلها» . وفي القضية الثانية يقول طه حسين : انه قد «شاعت» في العرب «اثناء» ظهور الاسلام و«بعده» ان الاسلام كان على نحو من الانحاء هو نفسه دين ابراهيم او انه يجده لان دين ابراهيم كان دين العرب في احد العصور ، «ثم اعرضت عنه لما اضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الاوثان» .

ولم يكن طه حسين في هاتين القضيتين مستهينا بقدر الرسول او العرب او الاسلام ، وكان في استطاعته ان يستشهد بعشرات الآيات والأحاديث الاخرى التي تدلل في مجموعها على ان الرسول كان بشرا مثلنا «امه تاكل القديد في مكة» ، وأن لا فضل لانسان على آخر في الاسلام «الا بالتقوى» . كان يستطيع ولكنه لم يفعل . وفي اللحظة عينها لم يكن مستعينا بأحد ولا بشيء . ولكنه اراد ، كشأنه على طول الكتاب ان يثبت امرين ، الاول هو ان الشعر «الجاهلي» في معظمه ليس جاهليا ، وان الهدف السياسي (كتصوير البعض ان تعظيم النبي يجسيه بانتسابه الى عدنان صفوة العرب) ، والامر الثاني هو التاريخ الذي ينحرف به أحيانا خيال البعض أو مصالحيهم لاثبات الحاضر الذي قد لا يحتاج الى هذا الإثبات المزيف . ولكن طه حين قد اراد ان يضيف هذه المرة الى هذين الامرين آخر ثالث هو : محور الشعور العرقي والعنصري والتعصب الديني ، فعمطة الرسول ليست بنسبه ، وعمطة الرسالة ليست بقوميته ، وعمطة الاثنين ليست بأولوية دين ما على بقية الأديان .

ولكن سبعة كتب ردت على طه حسين وكتابه لم تتوقف قط عند هذه المعاني، بل استوفتها ما أسسته بتكذيب القرآن وطعن الاسلام وتجريح الرسول ، مثلما ورد في «نقض كتاب في الشعر الجاهلي» للشيخ محمد الخضر حسين الذي سبق له ان تصدى في كتاب مشابه للشيخ علي عبد الرازق ، وكذلك كتاب «نقد كتاب

في الشعر الجاهلي» لحمد فريد وجدي ، وايضا كتاب «تحت راية القرآن» لمصطفى صادق الرافعي ، وكتاب «الشهاب الراصد» لحمد لطفي جمعة ، ومحاضرات الشيخ محمد الخضري ، وكتابان لحمد احمد عرفة ومحمد احمد الغمراوي .

وتقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنان ، بخلاف بلاغه الى النائب العام ، باستجواب الى وزير المعارف العمومية مطالبا باخراج طه حسين من الجامعة . وتقول مضبغة مجلس النواب المصري في تلك الدورة عام ١٩٢٦ ان الفالبيسة الساحقة من المعارضة الوفدية وقفت الى جانب الاستجواب ، وطالبت بطرد طه حسين من التعليم الجامعي ، باستثناء علي الشنسي باشا وزير المعارف ومن رجال «الوفد» حينذاك ، فان المضبغة تسجل له قوله : «اننا نطمح ايها السادة النواب ... نطمح في ان تكون الجامعة معهدا طلقا للبحث العلمي الصحيح» . اما سعد زغلول فقد أمسك بالعصا من الوسط ، اذ خطب في احدى المظاهرات الفاضية قائلا : «ان مسألة كهذه لا يمكن ان تؤثر في الامة المتسكة بدينها ، هبوا ان رجلا مجنوننا يهذي ، في الطريق ، فهل يضر العقلاء شيء من ذلك ؟ ان هذا الدين متين ، وليس الذي شك فيه زعيما ولا إماما نخشى من شكه على العامة ، فليشك من شاء وما علينا ان لم تفهم البقر ؟» . ولكن سعد زغلول ايضا هو الذي أرغم النائب على سحب استجوابه !! خاصة بعد ان هدد عدلي يكن بالاستقالة من رئاسة الوزارة .

اي ان المناخ السياسي هو الذي اضطر سعد زغلول لاتخاذ هذا الموقف الوسطي المفاير بدرجة ما لوقفه الأكثر عنفا من قضية «الاسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق . ولست أقصد بالمناخ السياسي الموقف السلبي للملك والانتكيز ، بل الموقف الإيجابي الضابط للشارع الشعبي . وكان «الوفد» يقود امراض قطاعات الجماهيرية التي تشكل البرجوازية الصغيرة بفئاتها المختلفة قاعدتها الرئيسية . ومن الطريف ان مؤلف «البوليس السياسي يحكم مصر» - جمال سليم - يقول عام ١٩٢٥ كلاما مشابها لمنطق تلك الايام مما يرجح الاستمرارية الفكرية لمنطق يرى ان طه حسين كان يردد «أفكارا من شأنها المساس بمعتقدات الشعب الدينية» . من هنا كانت الجفوة بين الوفد وطه حسين . وهي جفوة ناشئة عن مراقبة سياسية من طه حسين ..

ففي هذه الفترة لم تكن قضية الشعب الاولى هي الشعر الجاهلي او غيره .. صدقه او زيفه .. انما كانت القضية الاولى هي القضية الوطنية وكان الوفد يمسك بها .. ومقياس الاخلاص هو مدى القرب او البعد عن هذه القضية .. ولذا كان من الطبيعي الا يحتضن الوفد القضايا الفكرية والثقافية التي يشرها طه حسين ؛ لا باعتبارها فقط ترفا لسنا الان (١٩٢٦) في حاجة اليه .. بل باعتباره يمس صميم معتقدات الشعب الذي كان الوفد يمثلته . ان هذا المنطق الذي لا يزال ساريا الى اليوم ، يصور ادق تصوير «الفصام» الذي تحياه الطبقة المتوسطة

وخاصة شرائحها الصغرى البالغة الاتساع في الريف والمدينة على السواء . انه المنطق الذي يفصل بين الثورة الوطنية بمعنى الاستقلال السياسي عن التبعية الأجنبية ، وبين الثورة الفكرية بمعنى الاستقلال العقلي عن التبعية للقديم . انه ايضا ، المنطق الذي يساوم ما يدعى بمعتقدات الشعب الاساسية فيبقيه موضوعا في إسار التخلف ، لحساب ما يدعى بالقضية الوطنية .. وكان المسألة الوطنية لا تعني في خاتمة المطاف التحرر من كافة شباك التخلف وفخاخه الاقتصادية والعلمية والاجتماعية والفكرية والسياسية والايديولوجية .

ان هذا التيار الوفدي - ان جاز التعبير - قد امتد اثره فيما بعد الى بعض التيارات الجذرية ، ان جاز التعبير ايضا ، عن الاتجاهات الثورية التي ابنت التحرير الشامل ولكن بحذر بالغ من قضية الدين والفييات عموما . هذا التيار كذلك كان انتكاسة على نقطة التطور الثمين التي حفتها المرحلة الثانية من النهضة المصرية ، وعودة ممسوخة الى فكرة الثنائية التوفيقية التي اصبحت - بمضي الزمن - تلفيقية حين آلت الامور الى الطبقة المتوسطة ذات القاعدة العريضة من البرجوازية الصغيرة ، ثم اصبحت «انتهازية» حين وصلت بعض عناصر هذه البرجوازية الصغيرة الى الحكم .

ولكن المشكلة هي ان الارستقراطية المصرية ليست مؤهلة تاريخيا للمضي في طريق النهضة ، لان مصالحها الطبقيّة تحول دون ذلك ، وهكذا كان التناقض بين هذه المصالح والمحتوى التاريخي لجملة الافكار التي رفعتها «الصفوة المستنيرة» حتميا ، ويؤدي في خاتمة المطاف الى الطريق المسدود . ولعل التناقض المثير بين نهايتي علي عبد الرازق وطه حسين يضيء لنا هذا المعنى . لقد اصر كلاهما على كتابه وانكر كلاهما «التهمة» التي وجهت اليه !! واذا كان عبد الرازق قد منع كتابه من اعادة الطبع في حياته وبعد مماته ، فان طه حسين حذف من كتابه الصفحات التي «اثارت» البعض ، وصدرت الطبعة الثانية وما تلاها من طبعات تحت عنوان «في الادب الجاهلي» ، وكأنه يريد للناس ان تنسى «في الشعر الجاهلي» .



ولتر ماذا جرى مع طه حسين في التحقيق ؟

دار السؤال والجواب في احدى المراحل بين التهم والمحقق هكذا :

«س - هل يمكن لحضرتكم الان تعريف اللغة الجاهلية الفصحى (التي يرى المؤلف انها ليست اللغة التي نظم منها ما يسمى بالشعر الجاهلي) وبيان الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ومدى هذا الفرق وذكر بعض امثلة تساعدنا على ذلك ؟

ج - قلت ان اللغة الجاهلية في رأيي ورأي القدماء والمستشرقين لثلاثان متباينتان على الاقل ، اولهما لغة حمير وهذه اللغة قد درست ووضعت لها قواعد النحـق والصرف والمعاجم ولم يكن شيء من هذا معروف قبل الاكتشافات الحديثة وهي كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحى مخالفة جوهرية في اللفظ

والنحو والصرف ، وهي الى اللغة الحبشية القديمة اقرب منها الى اللغة العربية الفصحى ، وليس من شك في ان الصلة بينها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية .

س - هل يمكن لحضرتكم ان تبينوا الى اي وقت كانت موجودة اللغة الحميرية ومبدأ وجودها ان امكن ؟

ج - مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ، ولكن لا شك في انها كانت معروفة تكتب قبل القرن الاول للمسيح ، وظلت تتكلم الى ما بعد الاسلام ، ولكن ظهور الاسلام ومسيادة اللغة القرشية قد محيا هذه اللغة شيئا فشيئا كما محيا غيرها من اللغات المختلفة في البلاد العربية وغير العربية واقر مكانها لغة القرآن . س - هل يمكن لحضرتكم ايضا ان تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب ؟

ج - ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية ، وكل ما يمكن ان يقال بطريقة علمية هو ان لدينا نقوشا قليلة جدا يرجع عهدها الى القرن الرابع للميلاد ، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون انها لهجة قطبية ، وإذن فقد يكون من احتياطات العلم ان نرى ان أقدم نص عربي يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية الى الان هو القرآن حتى نستكشف نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا . س - هل تعتقدون حضرتكم ان اللغة سواء كانت اللغة الحميرية او اللفسية العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها او حصل فيها تغيير بسبب تعادي الزمن والاختلاط ؟

ج - ما اظن ان لغة من اللغات تستطيع ان تبقى قرونا دون ان تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير .

وحين يسأله المحقق عن «الجزء» بأن قصة اسماعيل في القرآن حديثة العهد ، يقول «هذه العبارة اذا كانت تفيد الجزم فهي انما تفيد ان صح الفرض الذي قامت عليه ، وربما كان فيها شيء من الغلو ، ولكني اعتقد ان العلماء جميعا عندما يفترضون فروضا علمية يبيحون لانفسهم مثل هذا النحو من التعبير ، فالواقع انهم مقتنعون فيما بينهم وبين انفسهم بأن فروضهم راجعة» . وربما كان من المفيد ان نطالع بعضا من فقرات رئيس النياحة التي اوردها وقدم لها خيري شلبي في كتابه «محاكمة طه حسين» (١٥٣) قبل ان نصل الى منطوق القرار الاخير . يقول في الحثيات :

● ان الاستاذ المؤلف قد تورط في هذا الموقف الذي لا صلة بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه ولا فائدة يروجها ، لان النتيجة التي وصل اليها من بحثه ما كانت تستدعي التشكك في صحة اخبار القرآن عن ابراهيم واسماعيل

وبنائها الكعبة ، ثم الحكم بعدم صحة القصة وباستقلال الاسلام لها سبب ديني ..

ونحن لا نفهم كيف اباح المؤلف لنفسه ان يخلط بين الدين وبين العلم ، وهو القائل بان الدين يجب ان يكون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذي هو بطبيعته قابل للتغيير والنقض والشك والانتكار .

● «المؤلف لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث انها منزلة او غير منزلة وانما قال كثرت القراءات وتمددت اللهجات ، وقال ان الخلاف الذي وقع في القراءات تقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع ان تفسر حناجرها والسنتها وشفاهاها ، فهو بهذا يصف الواقع» ، «ونحن نرى ان ما ذكره المؤلف في هذه المسألة هو بحث علمي لا تمارض بينه وبين الدين ولا اعتراض لنا عليه» .

● «كل ما نلاحظه عليه انه تكلم فيما يختص بأسرة النبي صلى الله عليه وسلم نسبه في قريش بعبارة خالية من كل احترام وبشكل تهكمي غير لائق ، ولا يوجد في بحثه ما يدعو لايراء العبارة على هذا النحو» اما في قضية الاسلام ودين ابراهيم «نحن لا نرى اعتراضا على ان يكون مراده بما كتب في هذه المسألة هو ما ذكره ، ولكننا نرى انه كان سييء التعبير جدا» .

● «انكر المؤلف في التحقيقات انه يريد الطعن على الدين الاسلامي ، وقال انه ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمي وخدمة العلم لا غير ، غير مقيد بشيء» ، «.. وهو وان كان قد اخطأ فيما كتب الا ان الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتمعد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر» .

● «ان للمؤلف فضلا لا ينكر في سلوكه طريقا جديدا للبحث حدا فيه حلو العلماء من الغربيين ، ولكن لشدة تأثر نفسه مما اخذ منهم ، قد تورط في بحثه حتى تخيل حقا ما ليس بحق ، او ما لا يزال في حاجة الى اثبات انه حق .. انه قد سلك طريقا مظلما ، فكان يجب عليه ان يسير على مهل ، وان يحتاط في سيره حتى لا يضل ، ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة» .

اما القرار الاخير فهو «وحيث انه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر .. فلذلك تحفظ الاوراق - اداريا . توقيع محمد نور - رئيس نيابة مصر - القاهرة في ٢٠ مارس (آذار) ١٩٢٧» .



تلك كانت امجد معارك النهضة المصرية وآخرها ، انتصر فيها البرلمان والقضاء لحرية الفكر والتعبير وانتصر ايضا «المجتمع المتخلف» ، فلم يمد احد الى «النقطة» التي فجرها طه حسين منذ نصف قرن .. الى الان !!



## « نتائج البحث »

### مقارنة بين عصرين ورؤيا للمستقبل

أ - الخاتمة

ب - مواش الخاتمة وملاحظات

## أ - الخاتمة

بدأ هذا العمل وانتهى بأبرز عصرين في تاريخ مصر الحديث ، في الفكر الاجتماعي والثقافة عموما . ولم تكن المقارنة بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر مباشرة ولا على السطح ، بل كانت متضمنة في السياق المعقد للنهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث . وربما كان هذا السياق القائم على طول المسافة بين قطبي هذا العمل (مرحلة محمد علي ومرحلة عبد الناصر) هو نفسه أداة المقارنة الأولى بين كل منهما . فالتطور وحده هو الذي يوضح لنا لماذا كانت النهضة ولماذا كان السقوط ، ويوضح من ناحية أخرى مصر كل منهما في منظور التاريخ الاجتماعي للثقافة .

وقد كان اختيار عصر محمد علي وعصر عبد الناصر إطارا للبحث ، اختيارا لنهضتين سقطا بعد «إنجاز» تحقق في أرض الواقع . . على غير النحو الذي صادفته النهضة الثانية في زمن عرابي حيث لم تتج لانقراضه فرصة الإنجاز الفعلي بعد هزيمته على يدي الاحتلال البريطاني خلال فترة قصيرة . وإضا على غير النحو الذي صادفته ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول ، حيث لم تستطع الأغلبية الوفدية ان تحكم سوى فترة قصيرة ، وانتهت الثورة تملأ بتوقيع معاهدة التهاند مع الإنكليز عام ١٩٣٦ .

لذلك ، فعلى الرغم من تكرار ظاهرتي النهضة والسقوط في مختلف مراحل تطور مصر الحديثة ، إلا انهما يتخذان سمة القانون الاجتماعي في المقارنة بين عصر النهضة الأولى وعصر النهضة الأخيرة وبين عصر السقوط الأول وعصر السقوط الأخير . فقد أتبع لمحمد علي أن يؤسس الدولة المصرية الحديثة ، كما أتبع لرفاعة الطهطاوي أن يفرس بدور النهضة . وقد أتبع لهما من «الزمن» ما

كفل للتجربة أن تنهض وأن تسقط دون تصف من التاريخ ودون اجهاض فكري من المجتمع . ووقع الشيء نفسه لدولة جمال عبد الناصر . فقد اسس الدولة المصرية الجديدة بعد حوالي قرن ونصف من الحكم العلوي، ومن الثورات المجهضة، وأتيح له ان يبنى مع جيل الأربعينات من المثقفين المصريين مجتمعا جديدا ، وأتاح لهم «الزمن» تجربة النهضة وتجربة السقوط في حيز تاريخي لا يقبل الادانة وفوق قاعدة اجتماعية عريضة لا تقبل الشك .

لذلك كانت المقارنة بين الفجر الاول للنهضة وسقوطها ، والعصر الناصري الجديد ، ليست بين رجلين ولا حتى بين دولتين ومجتمعين قد تغلب عليهما أوجه الاختلاف على أوجه التشابه . . بل بين «عصرين كاملين» ارتفعت فيهما ظاهرتا النهضة والسقوط الى مرتبة القانون الاجتماعي .

اننا في السياق بين هذين القطبين سوف نلاحظ ان النهضة والسقوط قد اتخذنا ثلاثة مسارات مختلفة : اولها سقوط نظام ما ونهضة طبقة لم يعد قادرا على التعبير منها . وثانيها سقوط طبقة ونهضة أخرى في وقت واحد . وثالثها سقوط طبقة يليه ما يشبه «الفراغ» ثم نهضة طبقة أخرى في وقتين متباعدتين . ولكن النقد الاجتماعي القادون الذي يستهدف من التاريخ اكتشاف قوانين حركته الفكرية لا بد وأن يلاحظ :

- ان عصر محمد علي قد توازى مع الفكر ولم يتقاطع معه ، فاطبطاي كان مبشرا ولم يكن معبرا عن الدولة او المجتمع .
- المرحلة العربية عرفت انماج الفكر بالثورة ، بحيث ان حركة التغيير هي التي ولدت الفكر المواقب لها كما تبنت الفكر السابق عليها وارهمست بالفكر الذي تلاها .

- المرحلة الوفدية — او ثورة ١٩١٩ سعاد التوازي من جديد ، ولكن مع التطابق بين الفكر والثورة لا بين الفكر والمجتمع والدولة .

- المرحلة الناصرية اصبحت فيها السلطة مصدر الفكر ، دون ان يعني ذلك ان فكرها لم يلائم شرائح اجتماعية معينة ، ودون ان يعني ان «الفكر الآخر» بمختلف اتجاهاته كان حاضرا وان يكن مقهورا .

ان البرجوازية المصرية التي كانت «حلماء» عند الطبطاي لم تحقق ثورتها في اي وقت . . ففي ظل محمد علي لم تكن قد ولدت . وفي ظل الثورة العربية كانت جنينا اجهضه العرش والانكليز . ثورة ١٩١٩ شاركت في اجهاضها بالاضافة الى العنصرين السابقين ، الفئات العليا من كبار الملاك والبرجوازية الكمبرادورية . . وفي عام ١٩٣٦ سلمت البرجوازية المتوسطة سلاحها . وفي عام ١٩٥٢ فانها «قطار النهضة» الذي استولت عليه البرجوازية الصغيرة ، وتغير المشهد الاجتماعي راديكاليا . وما حدث عام ١٩٧١ (الانقلاب) هو من احد الجوانب تعبير معقد عن هذه الثغرة في مسيرة النهضة ، ورد فعل لمدى انجاز الطبقة الوسطى لثورتها ، فقامت بعض ثنائياتها العليا بما يشبه الثورة المضادة في محاولة يائسة للعودة بالتاريخ

الى الوراثة .. ولكن في زمن متغير كيفيا عما كان عليه الوضع منذ ستين عاما .  
فبعد الحرب العالمية الثانية أصبح متعلما على البرجوازيات المستقلة حديثا ان  
تراكم رأس المال على النحو التقليدي ، وفي ظل تخلف ما يسمى «العالم الثالث»  
وازمة الرأسمالية العالمية لم تعد التنمية الرأسمالية لهذه الاقطار ممكنة .



وبينما يمكن القول بأن التحديث والتمصير والتعريب هي العناصر الرئيسية  
الثلاث في تكوين « النهضة » ونقيضها في مصر منذ محمد علي الى جمال  
عبد الناصر ، الا اننا يجب ان نلاحظ في ثنايا التطور أوجه الشبه وأوجه الاختلاف  
حول المحاور الفكرية والاجتماعية التالية :

١- **السلطة الشخصية** التي تبدو واضحة في سلوك محمد علي اقرب الى  
الادوتوقراطية والمناخ الاجتماعي الاقرب الى الشيوقراطية .. تقترب وتبتعد عن  
السلطة الفردية التي كانت لعبد الناصر . لقد ظل اعتماد محمد علي اساسا على  
الفرق العسكرية الابائية ، وهو لم يطارد «الاجانب» من اترك وجراكسة  
وممالك حتى النهاية ، بل كان يستخدمهم احيانا كثيرة اذا ما اضطرته عملية  
«التوازن» مع القوى المحلية الى ذلك . ورغم ان المصريين هم الذين عينوه واليا  
على مصر فانه ظل يرى مصر وولايتة الشخصية لا وطن المصريين . وكان يلجأ الى  
كبارهم في المنح والى صغارهم في شن الحروب . ولكنه لم يتنازل عن المعنى  
الادوتوقراطي للسلطة في اي وقت ، مما اقام عازلا بينه - وهو الابائي - وبين  
اهل البلاد تسبب في تكريس الشيوقراطية في المناخ الاجتماعي العام رغم «دعوات»  
الطهطاوي .. فالحقيقة هي ان اثر الطهطاوي لم يكن مباشرا في عصره بل في  
العصور التي تلت . وقد كان عبد الله النديم في الثورة العربية ، وأحمد عرابي  
نفسه ، اقرب الى الطهطاوي من علي مبارك الذي عاصره .

بينما يختلف الامر كيفيا عند الحديث عن «سلطة شخصية» لعبد الناصر .  
فالتمثيل الطبقي لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ قد تطور على الصعيد التشريعي والقانوني  
من الحكم الملكي الى الحكم الجمهوري ، ومن تحديد الملكية الزراعية بمائتي فدان  
لل فرد الى خمسين فدانا للأسرة ، ومن تمصير البنوك الاجنبية الى تأميم الشركات  
المصرية الكبرى .. وفي ذلك كله كان «الحكم» ينتقل من تمثيل طبقي الى آخر .  
ولكن هذا التغير المستمر لم يتناقض يوما واحدا مع الانتماء الاجتماعي والايدولوجي  
لغالبية الضباط الاحرار . ربما ازداد هذا «الانتماء» الى الجسم الرئيسي  
للبرجوازية الصغيرة نضجا وبلورة ، ولكنه لم يفقد هويته قط . هذه الهويـة  
- الصدى العنيف لافلاس لبرالية الطبقة الوسطى عند نهاية الاربعينات - هي  
دكتاتورية الشريحة الاجتماعية الوافدة الى مسرح الاحداث منذ أوائل الخمسينات،  
واعني بها البرجوازية الصغيرة ، عرض قاعدة شمسية في مصر واكثرها  
تناقضا (١) . ان عبد الناصر في هذا الصدد لم يكن اكثر من «الانموذج» الذي

جسد دكتاتورية الشريعة الاجتماعية التي ينتمي إليها . وقد كان رفاهه فسي  
مواقع المسؤولية على صورته تماما ان لم يكن أكثر في بعض الاحيان . وبهذا  
المنى فالسلطة في مصر الناصرية لم تكن «شخصية» بالتعبير الاوتوقراطي الذي  
ينطبق على عصر محمد علي ، فعبد الناصر لم ينفرد بالحكم ، ولكنه كان ابرز  
الشركاء في سلطة دكتاتورية بطبيعتها .

ورغم «التنظيم السياسي الواحد» - اي غياب الديمقراطية البرجوازية -  
فان العازل الذي عرفه عصر محمد علي بين الحاكم والشعب لم يكن هو نفسه في  
عصر عبد الناصر . . لانه ، أولا ، كان اول حاكم مصري صميم يحكم البلاد منذ  
سقوط الدولة المصرية القديمة اي منذ عشرات القرون . ولانه ، ثانيا ، لم يحول  
مصر الى «ولاية شخصية» بل الى وطن . رغم ان غياب الديمقراطية كان احد  
العوامل الرئيسية في هزيمة هذا الوطن امام الاجنبي من جديد ، لم هزيمته امام  
الثورة الداخلية المضادة ، عنيت انقلاب مايو (ايار) ١٩٧١ .

غير اننا في هذه النقطة يجب ان نلاحظ السياق التاريخي للمجتمع المصري  
والذي يجعل من قضية «السلطة» مسألة بالفئة التعقيد . فالأوتوقراطية  
والتيوقراطية عرفتهما مصر منذ عصر الفراعنة الذين كانوا ملوكا وآلهة في الوقت  
نفسه . ثم كانت سلطة الغزاة الاجانب من اليونان والرومان والفرس الى المماليك  
والأتراك والفرنسيين والانكليز (٣) . ثم هي في جميع الاحوال «سلطة الدولة  
الركزية» العربية بسبب نظام الري منذ القدم . وليست صدفة ان «الكفاح  
الدستوري» هو الحلقة الاساسية في نضال الثورتين المجهضتين : ثورة عرابي  
وثورة ١٩١٩ . وليست صدفة كذلك ان هذا الكفاح ارتبط دائما بمسالتين هما  
جلالة الاحتلال الاجنبي والاستقلال الاقتصادي . وليست صدفة اخيرا انه في ظل  
الدستور والقوانين والبرلمان السابق على ثورة ١٩٥٢ لم يحكم حزب الاغلبية  
الشعبية - الوفد - أكثر من سبع سنوات ونصف طيلة ثلاثين عاما . بينما كانت  
حكومات الاقلية التي صادرت الصحف والتنظيمات النقابية والسياسية وامتلكت  
المعارضين هي التي حكمت أكثر من ٢٢ عاما .

١ . محاولات الوحدة البروسية او تعريب مصر الذي لم يكن عند محمد علي الا  
انعكاسا لموقفه من تعصير مصر . فكما انه «استقل بمصر» عن السلطنة العثمانية،  
فان فتوحاته ، هو وولده ابراهيم باشا ، للمشرق العربي كانت اقرب الى الفتوحات  
الامبراطورية منها الى الوحدة العربية . ولا شك انه يلتقي مع عبد الناصر في  
هذه النقطة من زاوية استراتيجية هي «الامن» . ولكنهما يختلفان جذريا ، بمدنلا،  
في كل شيء رغم اشتراكهما في المظهر الخارجي وهو التصدير العسكري . وهو  
الامر الذي وقع من عبد الناصر في حرب اليمن (٣) . ثم النظام غير الديمقراطي،  
وهو الامر الذي وقع من عبد الناصر في سوريا . ولكن عبد الناصر ، المصري ،  
كان يؤمن بالوحدة القومية وعروبة مصر . ولم يكن في ذلك مدفوعا بتشجيع  
فرنسي كما يفسر البعض عروبة البعض الآخر من المفكرين السوريين واللبنانيين

في القرن الماضي . ولم يكن مدفوعا بتشجيع بريطاني كما يفسر البعض مساندة الإنكليز في تأسيس جامعة الدول العربية . ولم يكن بالقطع مدفوعا من الأميركيين الذين حاربوه بضراوة بعد أن قاد الحرب ضد حلف بغداد ورفض «ملء الفراغ في الشرق الأوسط» بمشروع إيزنهاور . ولم يكن مدفوعا من السوفيات الذين تحفظوا على الوحدة مع سوريا منذ اليوم الأول ، حتى أن الأمين العام للحزب الشيوعي السوري - خالد بكداش - القريب من تفكير موسكو ، وكان نائباً عن العاصمة دمشق ، قد غادر البلاد عشية التصويت البرلماني على الوحدة . ولم يكن مدفوعا من البرجوازية المصرية الباحثة عن أسواق ، لأن هذه البرجوازية «أقليمية» الفكر والوجدان ، وهي تفرح بالأسواق دون الحاجة إلى وحدة دستورية . وهي لم تكن منعمكة في الإنتاج للدرجة البحث عن الأسواق ، بل كانت في ذلك الوقت تماما تسحب لفتها من النظام . وهو ما رد عليه عبد الناصر بأجراءات ١٩٦١ - ١٩٦٢ عقب «الانفصال» الذي كان بدوره - ومن إحدى الزوايا - هلعاً أصاب البرجوازية السورية التجارية .

ولكن عبد الناصر أقدم على الوحدة مع سوريا وحرب اليمن وأمدّ الثورة الجزائرية بالسلاح لثلاثة أسباب : الأول هو إيمانه العميق بوحدة العرب وإن لا مستقبل لمصر الجديدة (ذات النقل الاجتماعي بقاعدة جماهيرية عريضة من البرجوازية الصغيرة) إلا بالانتماء العربي . كان يدرك أن الخطأ الأيديولوجي الفادح لسعد زغلول حين قال أن العرب هم صفر + صفر + صفر هو انعكاس فكيري للأساس الاقتصادي الذي قامت عليه الطبقة الوسطى ، أي نشأتها في ظل التجزئة والتخلف والانفصال عن البرجوازيات العربية وسيطرة الاحتلال الأجنبي. ولذلك كان يدرك ، ولو بشكل غير واعي في البداية ، أن الاستقلال الوطني لا ينقسم عن شقيه : الوحدة القومية والتغيير الاجتماعي . والسبب الثاني هو ذلك التيار الجماهيري الكاسح منذ أواسط الخمسينات والذي انعكس في وضوح البناء المدون الثلاثي على مصر ، فقد كان تياراً عربياً غلباً على ما عداه . وفي الوقت نفسه برزت شخصية ناصر كزعيم قومي عربي لا مجرد قائد ثورة مصرية محلية . وكان اللقاء بين هذين المنصرين من أهم المؤثرات التي دفعته إلى دعم الثورة الجزائرية وتجربة الوحدة مع سوريا وقرار الاشتراك في حرب اليمن إلى جانب القوات الجمهورية . والسبب الثالث ، هو ما شعر به عبد الناصر نفسي ميدان القتال عام ١٩٤٨ على أرض فلسطين حين كان ضابطاً في الجيش المصري ، وما لمسّه بيديه وهو حاكم عام ١٩٥٥ حين أغارت القوات الإسرائيلية على غزة .. فقد تمزقت لديه القناعة الاستراتيجية بأن الأمن الوطني لمصر هو الأمن القومي للعرب . وهي القولة التي أكدتها من قبله أحداث التاريخ القديم والوسيط والمعاصر (٤) .

ولقد سقطت «امبراطوريه» محمد علي بغافية العوامل الخارجية أساساً ، وهي العوامل ذاتها التي ناهضت التجربة الحدودية لعبد الناصر ، إذ كان ولا يزال هدف العناصر المؤثرة في السياسة الدولية هو إضعاف مصر وبالتالي إبقاء العرب

في دائرة التخلف والتجزئة والتبعية . كذلك ، فإن الحكم الاوتوقراطي وغياب الديموقراطية من بين العوامل التي قوضت اركان الامبراطورية العلوية وهزمت التجربة الناصرية في سوريا . ولكن عبد الناصر لم يخسر الثورة الجزائرية وان خسر احمد بن بيللا ، ولم يخسر اليمن الجمهوري وان خسر عبد الله السلال . حتى سوريا نفسها استقطت حكم الانفصال . ويبقى الحلم الناصري قابلا للتحقيق في اي وقت ، لانه ليس حلما ، فالاحداث تؤكد سلبا انه المصير الوحيد الممكن للعرب بدلا من الانقراض .. وان احتاج الحكم للنقد الذاتي الذي اعلنه ناصر للملاغدة الانفصال ، اي لا بد من تغيرات جوهرية تتناول الاسلوب البروسي في تناول المسألة القومية .

**4. العلاقات الدولية وتوازن القوى العالمي من ابرز المؤثرات الاجنبية فسي**  
 نهضة وسقوط كل من نظامي محمد علي وجمال عبد الناصر .. فلقد كان الضعف الذي يعاني منه «رجل اوربوا المريض» - تركيا - وتناقضات القوى الكبرى في اواخر القرن الثامن عشر ، بين روسيا القيصرية وفرنسا وبريطانيا من اهمم العوامل التي اتاحت لمحمد علي ان «يناور» حتى استولى على الحكم في مصر . كذلك فان وقوفه على اسرار التقدم في زمنه هو الذي حمله على ارسال البعثات الى اوربوا ، وخاصة فرنسا ، حيث تمكن من ارساء قواعد التحديث الصناعي والعسكري والثقافي . وهي الامور التي ساعدته في تأسيس جيش مصري قوي وترشيد تجارة مصرية قوية وغرس نواة التعليم المتحدن باستيراد المطابع والافكار واقامة المعاهد . ولكن «الطموحات الامبراطورية» من ناحية **واللعب على التناقضات الدولية المؤقتة** من ناحية اخرى ، سمح لميزان القوى العالمي ان «يتفق» على اسقاطه وهزيمته دون ان يسقط «الاسرة العلوية» الا بالتقسيت كما حدث للخديو اسماعيل والخديو عباس الثاني ، اما السقوط الحاسم للحكم العلوي فلم يتم الا بعد وفاة المؤسس باكثر من قرن . ولكن المؤثرات الدولية في نهضة وسقوط محمد علي لا تنفي العوامل الداخلية التي احسن استغلالها - وفقا لموهبة ودور الفرد في التاريخ - اذ كانت البلاد من شدة التمزق بين الاتراك والماليك والمصريين ، بعد رحيل الحملة الفرنسية ، على شفير الانهيار . واقبل محمد علي وكأنه المخلص او «رجل الاقدار» الذي تهيات خشبة المسرح لاستقبال بطولته في «انتقام مصر» . كما ساهمت العوامل الداخلية ايضا في اسقاطه ، حين عاد في اواخر عهده من اصلاحاته الاولى فتقرب من العناصر الاجنبية وتباعد عن الشعب واقطع حاشيته الارض وزاد في الضرائب ، بالاضافة الى انعكاسات هزائمه خارج الحدود .

ومن الثابت ان العلاقات الدولية قد كان لها ابلغ الاثر في نجاح الانقلاط الناصري عام ١٩٥٢ وفي تثبيت سلطة الثورة عام ١٩٥٦ بعد عدوان السويس . كانت بريطانيا بعد الحرب الثانية قد تخطت من مركزها القيادي في العالم

الجديد . ولم تكن لدى الولايات المتحدة اية اوهام عن «الضرورة الاستراتيجية» لبقاء الحكم الملكي او القوات البريطانية في مصر . وكان الاتحاد السوفياتي قد حقق التوازن النووي مع الغرب وخرج من وراء الستار الحديدي بعد رحيل ستالين واصبح اكثر انفتاحا على العالم الخارجي وخاصة حركات التحرر الوطني . كل ذلك ساعد على ميلاد السلطة الجديدة لثورة ٢٣ يوليو (تموز) ١٩٥٢ . ولكن العامل الداخلي كان الاكثر حسما ، فقد اعلن حريق ٢٦ يناير (كانون الثاني) ١٩٥٢ نهاية النظام القائم على تحالف العرش وكبار الملاك والفئات العليا من البرجوازية المتحالفة عضويا مع الاستعمار . وحين اعلن مصطفى النحاس بعدم توليه رئاسة الوزارة في انتخابات ١٩٥٠ القاء معاهدة ١٩٣٦ كان يدرك مسدي ضعف النظام الذي حاول الرد بالعملية الانتحارية (حريق القاهرة) فلم تكد تمضي ستة اشهر حتى اقبلت الثورة من داخل الجيش ، آخر معقل كان يُظن انه سيثقل التغيير . ولكن العلاقات الدولية عادت مرة اخرى ، لتؤثر في مجرى الاحداث . والاختلاف الجوهرى عن عصر محمد علي هو ان التناقضات العالمية في عصر ناصر لم تكن تناقضات المسكر الواحد كما كان الحال في القرن الماضي والذي سبقه . بل كانت هناك تناقضات داخل المسكر الواحد (الرأسمالية العالمية بين الاستعمار القديم والاستعمار الجديد) وبين هذا المسكر مجتمعا والمسكر الاشتراكي الذي تخضعت عنه نتائج الحرب الثانية . وقد حاول عبد الناصر مع اقرانه في مسا يسمى «بالعالم الثالث» كنهرو في الهند وكيو في يوغسلافيا وبن بيللا في الجزائر وتكروما في غانا وسيكوتوري في غينيا وسوكرانو في اندونيسيا ان يظلب على الاستقطاب العالمي بما دعاه «كتلة عدم الانحياز» و«مبادئ الحياد الايجابي» . وقد افاد هذا النوع من الحياد هذه الاقطار زمنا . ولكن الطريق الوسطي السدي انتهجه داخليا ، والتراكمات السلبية للاستعمار القديم ، واشكال الحكم العلوية غير الديمقراطية في معظمها افسح المجال واسعا منذ عام ١٩٦٥ لانتكاسة النهضة في العالم الثالث باكملة . على صعيد مصر ، كانت محاولات الاخوان المسلمين المسلحة لقلب النظام في صيف هذا العام نفسه ، وكانت ايضا سنة النهاية لخطة التنمية الاولى والوحيدة والتي تدهور بعدها الحال حتى هزيمة ١٩٦٧ . وتوالى سقوط تكروما في افريقيا الى سقوط سوكرانو في آسيا . . حيث استطاعت عناصر القوى الدولية المؤثرة في عالمنا المعاصر ان تضرب هذه النظم ، إما من الداخل بواسطة انقلابات عسكرية تؤيدها طبقات قديمة اختيرت في السابق او طبقات جديدة طامحة في السلطة ، وإما من الخارج بواسطة عدوان اجنبي مسلح . وهو الامر الذي وقع لمصر في الحرب التي شنتها «اسرائيل» عام ١٩٦٧ فأسقطت - موضوعيا - نظاما كان أبلا للسقوط من داخله . وهي الحقيقة الاساسية التي كشف عنها انقلاب ١٩٧١ . ولما كان القطب الدولي المؤيد لناصر - الاتحاد السوفياتي - قد اتبع خلال ١٥ عاما سياسة التعامل الفوقسي والاتفاقات العلوية ، فقد كان يسيرا ازاحته من «المعادلة» بعد عام واحد على الانقلاب . وهكذا اصبح القطب الاخر - الولايات المتحدة - هو الطرف الاكثر



فاعلية في مجرى الاحداث خلال السنوات الخمس الاخيرة . ان القائد العظيم لا يتجاوز مقتضيات التاريخ الاجتماعي . ومن هنا فان تطور التمثيل الطبقي لعبد الناصر قاده في اقصى مراحل نموه الى التطابق مع انتعاشه الاجتماعي والايديولوجي الاصيل ، الى شريعة البرجوازية الصغيرة . وهنا كانت نقطة النهاية في الطريق المسدود ، لان تطور المجتمع لا يطابق تطور القائد او طموحات الشريعة الاجتماعية التي يجسدها . وفي التاريخ القريب تمنحنا اميركا اللاتينية مثلين متناقضين ولكنهما يؤيدان الى نتيجة واحدة . . فقد «فقر» فيدل كاسترو في كوبا ، وهو في قمة السلطة ، الى صف الماركسية (ولم يكن الحزب الشيوعي الكوبي ذا تأثير على انتفاضته الناجحة ضد الدكتاتور السابق باتستا) فاصبح وهو الوطني الديموقراطي قائد الثورة امينا عاما للحزب الشيوعي . كما «فقر» الدكتور سلفادور الليندي ، الى صف «الليبرالية» بمعنى انه وصل الى قمة السلطة بواسطة الديموقراطية البرلمانية محترما شروط اللعبة . . فنجح الاول في الاحتفاظ بالسلطة ، وذبح الآخر في انقلاب فاشستي لا زال حاكما . امسا عبد الناصر فقد اختيرت له نهاية تبدو كحل وسط ، اذ عرف كيف يموت في الوقت شبه المناسب . ولم يكن العامل الدولي وحده هو الذي حافظ على كوبا في ازمة الكاريبي الشهيرة ، ولم يكن العامل الدولي وحده هو الذي اسقط الليندي في احدى العمليات القلعة لوكالة المخابرات المركزية (C.I.A) ، ولم يكن العامل الدولي وحده هو الذي اسقط عبد الناصر . . بل كانت «الديموقراطية» هي الاشكال التاريخي الذي استقلته «الجغرافيا السياسية» في لعبة الامم . ان اسلوب التصفية البوليسية الذي اتجه به عبد الناصر في معاملة خصومه لم ينجح ابدا في تصفية الفكر المعادي للتقدم ، ولم يمنع ابدا نمو الطبقات الجديدة المعادية للتقدم . بالاضافة الى ان الحدود القصوى لفكر البرجوازية الصغيرة ما كان يستطيع ان يتجاوز اسوارها الاجتماعية الى «استئناء النهضة» . وليس فارغا من المفزى ان الجماهير المصرية منحت ناصر في ٩ و ١٠ يونيو (حزيران) ٦٧ وهو مهزوم «كارت بلانش» لاحداث التغيير في ظرف نادر هو انحلال السلطة . . ولكن التغيير لم يحدث ، بل السقوط .

+ الأرض تعني وسيلة الإنتاج ورأس المال والفلاح في مصر الزراعية . وقد تسلم محمد علي الحكم في ذروة كنفه ضد ما يسمى مجازا بالقطاع الملوكي . وبعد انتصاره على المماليك شرع اول قانون للاصلاح الزراعي في مصر الحديثة ، وذلك عندما صادر املاك الملتزمين المحتنمين عن دفع الضرائب عام ١٨٠٨ . وفي العام التالي حرّمهم من نصف الفائض . وفي عام ١٨١٢ وضع يده على جميع الأراضي التي كانت في حوزة المماليك . وفي عام ١٨١٤ انشأ نظام الالتزامات نهائيا وقضى على تبعية الفلاحين الشخصية للملتزمين . وقد امر محمد علي بدفع تعويضات للمتضررين كراتب تقليدي ، ولكن سطوتهم والملاقات الاجتماعية وكذلك القيم التي بنوها توفضت . غير ان تحويل الأرض الى «راسمال الدولة» افصح

المجال لعودتها بعد اقل من عشرين عاما (في ثلاثينات القرن التاسع عشر ويعتبر يوم اول ديسمبر - كانون الاول - ١٨٢٩ هو التاريخ الذي جرى فيه منح هذه الاراضي كعبة لأول مرة) لان تصبح اقطاعيات خاصة حين وزع محمد علي الاراضي الاميرية على الاقارب والمقربين والاعيان وكبار الموظفين والضباط ، اي فئات الطبقة «العلوية» الجديدة التي استملكت مئات الالوف من الافدنة بمن عليها من الفلاحين. وكان محمد علي بين عامي ١٨٠٩ و ١٨١٥ قد استملك اراضي الاوقاف ايضا وراحت الدولة تنفق على رجال الدين وصيانة المساجد . ولكن معارضة المشايخ وتمرد المالكين سرعان ما شغل محمد علي عن هذا الاصلاح الراديكالي . الا ان الزراعة تقدمت في عصره تقدما سريعا وخاصة في الانتاج المهد للتصدير . وقد ساعده على النهوض بزراعة القطن نجاح الفرنسي جوميل في استنبات نوع جديد له قيمة عالية في السوق العالمية . وكذلك ترميم قنوات الري القديمة وانشاء قنوات جديدة والانتقال بالدلتا من نظام الري الحوضي (الدوري) الى نظام الري الدائم ، وبناء اول سد في مصر لحجز مياه النيل في مناحده شمال القاهرة (القناطر الخيرية) . ونتيجة لذلك زادت مساحة الارض المروية مائة الف فدان كما ازدادت مساحة الارض المزروعة من مليوني فدان عام ١٨٢١ الى ٣ ار مليون فدان عام ١٨٣٣ . وقضى نظام «الاحتكار» باشراف الدولة على الانتاج الزراعي وتسويقه بأن اصبح للحكومة حق استثنائي في بيع وشراء المنتجات وتحديد اسعارها . بل وتحديد انواع المحاصيل والمساحة التي تزرع فيها . ولذلك فبالرغم من تخلص الفلاح المصري من المالكين والمترمين فان حاله الفعلية لم تتحسن . كان عليه ان يعمل بالسخرة شهرين سنويا في اراضي محمد علي واعوانه . وكان يدفع الجباية (الضرائب) للدولة بنسب اعلى من تلك التي كان يدفعها للمالكين . ولم يكن حرا في تصريف منتجاته بل مرفعا على تسليم الجزء الاكبر منها الى الحكومة بأسعار منخفضة . ونتيجة لذلك وقمت انتفاضات شعبية عديدة : عام ١٨٢٢ في القاهرة وعام ١٨٢٣ في المنوفية وعام ١٨٢٤ في الصعيد (الوجه القبلي) وعام ١٨٢٦ في بلبيس .

ولم تعرف مصر بعد ذلك اصلاحا زراعيا الا في عصر محمد الناصر . وكانت ملحمة القانون الاول الذي صدر في سبتمبر (ايلول) ١٩٥٣ هي البداية الفعلية للتناقص بين الضباط الاحرار والباشوات القدامى . فقد رفض علي ماهر باشا رئيس الوزراء واقطاب الاحزاب تحديد الملكية بمائتي فدان للفرد . وانتهى شهر العسل بين العسكريين والامعة المدنية للنظام القديم سريعا . واستمر تحديد الملكية في التطور حتى اصبح آخر الستينات لا يتجاوز خمسين فدانا للأسرة . كذلك كانت ملحمة «السد العالي» في اسوان عنوانا على الاستقلال الوطني والمزيد من استصلاح الاراضي وسيادة الري الدائم طيلة شهور السنة وتوليد الكهرباء وازدراء الريف . وقد خطط عبد الناصر لنظام التعاونيات الزراعية ، كما وضع حدا اقصى للقيمة الاجبارية بان جعلها توازي سبعة امثال الضريبة على الانتاج . والى مضاربات البورصة . ومن ثم فقد اجهز على آخر بقايا السرق

الاقطاعي ورواسب القناة . ولكن حلول اجهزة الدولة (الجمعيات التعاونية) مكان الباشوات القدامى في التعامل مع الفلاح لم يحل المشكلة تماما . وفي احيان كثيرة كانت الرشوة واستغلال النفوذ من الافات التي عانى منها الفلاحون . كما ان الرأسمالية الزراعية تطورت عبر مسارب جديدة في المجالات المفتوحة كالتجارة والمقاولات والمقارنات ، وتمكنت برأسمالها المتاح من استغلال التكنولوجيا الحديثة في الحرث والري والسماذ ، واستطاعت احتكار الزراعات المربحة كالفاكهة .. مما ادى عمليا الى ازدهارها والمزيد من يؤس الفلاحين .

٢. الصناعة كانت تزداد التحديث في عصري محمد علي وجمال عبد الناصر . لقد شرع محمد علي عام ١٨٢٩ بعد تحطيم جميع سفن الاسطول المصري تقريبا في واقعة نفايرين في بناء دار كبرى للسفن هي «الترسانة البحرية» بالاسكندرية . وعام ١٨٣١ انزل الى البحر اول سفينة ذات مائة مدفع . وفي البداية كانت اقلية عمال صناعة السفن من الاوروبيين . الا انه في وقت قصير كانت الكوادر الوطنية قد حلت مكانهم . ان الثمانية آلاف عامل ممن كانوا يشتغلون في دار بناء السفن كانت غالبيتهم العظمى من المصريين . ويذكر لوتسكي في «تاريخ الاقطار العربية الحديث» ان مشاهدا اوروبيا قال : «ان دار بناء السفن في الاسكندرية التي كان العرب يقومون فيها بكافة الاعمال والتي كان باستطاعتها ان تنافس كل دور بناء السفن في العالم ، تشير بوضوح الى ما يمكن عمله بهذا الشعب . وقد لا يتمكن الاوروبيون ابدا من بلوغ مثل هذه النتائج المدهشة في مثل هذه المدة القصيرة» (ص ٦٨ و ٦٩ من الترجمة العربية) . وقريبا من ترسانة الاسكندرية هذه شيد محمد علي المصانع لصب المعادن والحداة والبرادة ، وصناعة اقمشة الاشربة وقتل الحبال . كما اقام مصانع جديدة في القاهرة ورشيد ، ومن بينها مصنع لصب الحديد طاقته الانتاجية الفا طن من حديد الزهر سنويا ، وكذلك ثلاثة مصانع للسلاح بنيت على الطراز الفرنسي المتقدم ، ومصانع نترات البوتاس ومصنع بارود . كما شيد مصانع لغزل ونسج القطن والاجواج والسكر والالبان . وكانت هذه المشروعات مملوكة للدولة او للاسرة المالكة . وبالتالي فقد كانت غالبية الانتاج الصناعي والحرفي تحت سيطرة الدولة العلوية ، وبحكم هذه السيطرة تحقق النظام «الاحتكاري» بين عامي ١٨١٦ و ١٨٢٠ حيث كان جهازا لتنظيم الادارة المركزية المشرقة على حياة البلاد الاقتصادية . واذا كان من المبالغة القول بان هذا العهد قد شهد مولد البروليتاريا الصناعية المصرية كما يذهب بعض المؤرخين المصريين والاجانب ، فان ارجح الاحتمالات هو ان الملامح المبكرة للعامل المصري والحرفي المصري كانت قد ولدت فعلا . ولكن المصنع المصري حينذاك كان اشبه بمصكرات الاعتقال او المعمل اليدوي القطاعي او القرى العسكرية ذات النظام الحديدي . وكان وقت العمال والحرفيين موزع فعلا بين التكتلات والمصانع ، بين تدريبات التجنيد الاجباري والتزامات الانتاج الاجباري مقابل اجور زهيدة . وتشير ميزانية الدولة عام ١٨٣٣ الى ان مصروفات الجيش بلغت ٢٨ مليون فرنك

وان مخصصات محمد علي بلغت ٣٥ مليون فرنك ، بينما لم تزيد نفقات المصانع وأجور العمال على ٢٥ مليون فرنك .

والمؤكد ان الذي ربح من «احتكار» وسائل الانتاج الرئيسية في عصر محمد علي (الارض والصناعة) هو الجهاز البيروقراطي للدولة في جباية الضرائب والتجار الذين التزموا بشراء السلع المحتكرة بالجملة .. على حساب البؤس المروع للطبقات الشعبية من عمال وفلاحين وجنود ، الذين لم يلاحظوا تغيرا طعنا من جسرء التشريعات التي سحبت بساط السلطة من تحت اقدام الاقطاعيين السابقين . وليست صدفة ان يكون اغنياء الريف ودولة الموظفين بمثابة العمود الفقري للنظام غير الديموقراطي في مصر . الاولون يتخلف علاقات الانتاج عن اساليب الرأسمالية الحديثة والآخرين بواسطة البيروقراطية ذاتها .

وهما الجذران الاصيلان في بناء الدولة الناصرية ايضا ، فاذا كانت قوانين التمسير في الخمسينات من هذا القرن والتأميمات في الستينات قد أدت موضوعيا الى تضخم جهاز الدولة الذي جسّد تحالفا عضويا بين التكنوقراط والبيروقراطية؛ فان تأميم الصناعة والتجارة الخارجية وبعض مجالات التجارة الداخلية قد اوسع المجال واسعا لنفوذ اغنياء الريف . ومن ثم كان التحالف على صعيد الهيكل القيادي للسلطة بين اغنياء الريف ودولة الموظفين (بما فيها الجيش) هو المصدر الموضوعي لغياب الديموقراطية في مصر الناصرية ، حيث كانت البرجوازية الصغيرة المتعاظمة النمو هي القاعدة الجماهيرية المرتبطة عضويا بالارض (صغار الفلاحين) او بجهاز الدولة (صغار الموظفين والجنود وصغار الضباط) . وهي شرائح راديكالية من حيث الطموح الاجتماعي ، ولكنها في الاغلب «محافظه» من حيث أسلوب ارتباطها الهرمي بقيادتها المباشرة (صاحب الارض ورئيس مجلس الادارة والجنرال) .

وكانت البروليتاريا الصناعية المصرية قد استكملت ملامحها الطبقة قبل ثورة عبد الناصر بأكثر من ربع قرن في احضان النهضة البرجوازية الوطنية بين المشربيات والثلاينيات . ولكن التصنيع الثقيل المرتبط بالقوة العسكرية كما كان الحال في عصر محمد علي بدا هدفا رئيسيا وعاجلا للثورة الناصرية . وما لم يعرفه عصر محمد علي هو ان الطبقة المتوسطة المصرية لطول عهدها بالتردد بين اهداف البرجوازية الكبيرة وكبار ملاك الاراضي واذرع الطبقات الشعبية وفسي مقدمتها الطبقة العاملة ، تكسبت من تنمية البلاد وتخلفت عن قيادة التقدم الاجتماعي .. بحيث بات متعلدا انجاز الثورة الوطنية الديموقراطية ، او بعض مهامها على اقل تقدير ، بغير تمصير المصالح الاجنبية وتأميم بعض المصالح الوطنية . وهكذا نشأ نوع من رأسمالية الدولة الوطنية الحديثة الاستقلال ، يعود مردودها الاقتصادي الى قطاعات اوسع من الشعب بما فيه البرجوازية الوطنية نفسها .. فقد اصبح مستحيلا حماية الاستقلال السياسي بالمعاهدات مع الاطراف الدولية والنظام البرلماني في الداخل ، كما كان طموح ثقات الطبقة الوسطى منذ ثورة ١٩١٩ . بل كان لا بد من تأسيس القاعدة الاقتصادية المستقلة ، بالتخطيط

المرکزي للانتاج والتنمية ، وبالترشيد الاجتماعي للاستهلاك والخدمات .

ومن هنا اقبلت مشاريع التصنيع الثقيل في مصر الناصرية لتضع حجر الاساس في نهوض تقيضين هما العمال والتكنقراط . ذلك ان «القطاع العام» الذي رافق التمسير والتأميم لم تكن له عقلية القطاع الرأسمالسي الخاص في الادارة والتنظيم ولا في التشغيل والانتاج . كما لم تكن له العقلية الاشتراكية (ليست صدفة ان اليساريين المصريين في ذلك الوقت تماما «١٩٥٩ - ١٩٦٤» كانوا في السجون والمعتقلات) بل كانت له عقلية التحالف بين اغنياء الريف والجسم البيروقراطي للدولة ، اي العقلية الاوتوقراطية المعادية لديموقراطية القرار . ولكنه من ناحية اخرى - بانشاء حوالي الف مصنع والسد العالي ومجمع الحديد والصلب في حلوان - اتاح توسيع القاعدة العمالية الصناعية التي شاركت قليلا في الادارة وقليلا في الارباح . «قليل» لا ينص القانون المباشر ، بل كصدي لضرب التنظيم النقابي المستقل عن الدولة ، ولانفراد التنظيم السياسي الوحيد «الاتحاد الاشتراكي» بالسلطة ، ولباشرة اجهزة الامن. لهذه السلطة بدلا من هذا «الحزب» نفسه . ولم يكن ذلك لمجرد ان «رأسمالية الدولة الوطنية» الحديثة الاستقلال تحرية وسطية جديدة ، بل لان قيادة التحالف الحاكم غير ديموقراطية لطبيعتها الطبقية والفئوية ، ولان القاعدة العريضة لهذا التحالف كانت اساسا اجنحة البرجوازية الصغيرة ، مما يجعل «المصالح الاجتماعية» في النهاية هي الحدود الموضوعية لاية تجربة . ولا شك ان هذه التجربة التي غيرت من وسائل الانتاج وعلاقاته وقيمه بصورة كيفية قد حملت منذ بدايتها الاحتمالين معا : امكانية التحول الى الاشتراكية وامكانية العودة الى فلك النفوذ الاستعماري . ولكن تضخم ما سمي بالطبقة الجديدة (الفئات العليا من التكنقراطية والبيروقراطية والجنرالات والعسكريين الوافدين الى الحياة المدنية كمكافأة فورية على دورهم في قيام الثورة) ادى الى تدهور خطة التنمية ابتداء من عام ١٩٦٥ ثم اقبلت الهزيمة في العام ١٩٦٧ فسقط النظام موضوعيا . . ولكن فرصة «الانقلاب» هياها الطرف الدائم برحيل عبد الناصر عام ١٩٧٠ حيث تم انقسام عرى التحالف الحاكم ، فهزمت البرجوازية الصغيرة البيروقراطية وانتصر اغنياء الريف وضموا اليهم التجار والعناصر الطفيلية على الانتاج . ومن موقع السلطة اجهزوا تدرجيا على المجتمع الصناعي المتطور الذي شيدته التجربة الناصرية . وتأكدت اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا دوافع عبد الناصر الى التمسير والتأميم ، فاذا بهذا الاجهاز على القطاع العام والانتاج الصناعي يواكب التفرط في الاستقلال السياسي والسيادة الوطنية . كما تأكدت من ناحية اخرى الخطيئة الناصرية القاتلة بامكانية تحول اشتراكي بغير الاشتراكيين ، وامكانية قيام ديموقراطية اجتماعية بغير ديموقراطية سياسية .

**١. الجيش في عصر محمد علي وفي عصر عبد الناصر -** بالإضافة الى رديفه من قوى الامن - هما جهاز الحكم وأداة السلطة الاولى . كلاهما أقبل على رأس انقلاب عسكري ، وكلاهما رحبت به الجماهير . كلاهما استهدف علنا اقامة «جيش قوي» توغل به خارج الحدود ، وخاض به الحروب ، ومنى بالهزائم . وكلاهما استهدف قيام «الجيش الوطني» من المصريين فاتاح لهم بعد عصور طويلة من تحريم السلاح أن يمسكوا به ويشهروه دفاعا عن الامن القومي او تحريرا للتراب الوطني . وقد كان محمد علي برتبة «عقيد» وعمره ٣٦ عاما حين خضع الباب العالي لأرادة المصريين وعينه واليا على مصر في يوليو (تموز) ١٨٠٥ . وكان عبد الناصر بالرتبة ذاتها والعمر نفسه حين انفرد بسلطة الحكم في مصر بعد هذا التاريخ بقرن ونصف . وكانت «مصر» ولاية محتلة في العصرين من القوى النافذة فيهما . وإذا كان الانجاز التاريخي لمحمد علي هو «تكوين» الجيش المصري ، فان الانجاز التاريخي لعبد الناصر في هذا المجال هو «إعادة تكوين» هذا الجيش ، بمزيد من الديمقراطية ، حين سمح لبناء العمال والفلاحين والحرفيين وصغار الموظفين أن يتخرجوا ضباطا من الكليات العسكرية التي كانت محرومة عليهم قاتونا . وهكذا يمكن القول أنه ، هو الآخر ، خلق جيشا جديدا . وكما كانت التحولات الزراعية التي قام بها محمد علي قد مهدت الطريق لإصلاح الجيش ، كانت هذه التحولات نفسها هي التي مهدت الطريق لإصلاح الجيش الناصري . وكما ان هذه الإصلاحات في عهد محمد علي قد جرت في ظروف الصراع ضد المالكين الذين ابدوا مقاومة ضاربة ، فقد تمت هذه الإصلاحات في عهد عبد الناصر في ظروف الصراع ضد المالكين الجدد من بقايا النظام القديم . وكما أدرك محمد علي من الخاتمة الفاجعة للمصلحين التركيين - سليم الثالث ومصطفى باشا بيرقدار - اللذين سقطا صرعى عام ١٨٠٨ على أيدي الرجعية ، انه يجب القضاء على الرجعية الداخلية لتكوين جيش نظامي قوي.. كذلك فعل عبد الناصر . وقد شرع محمد علي منذ تسلم مقاليد الحكم في تأسيس هذا الجيش . ولقلة الكوادر والأسلحة مضت الامور ببطء من ناحية ، ومن ناحية اخرى كانت النواة الاولى من افراد الفرقة الالبانية التي تحيزت بالاشتراك مع الاتراك ضد تجنيد المصريين . ولكن ذلك لم يمنع محمد علي من تجنيد الفلاحين المصريين في الحملة على الجزيرة العربية (١٨١١ - ١٨١٩) وخاصة بعد الحملة على موره (١٨٢٤ - ١٨٢٨) . وبفضل هذا الجيش المكون من الفلاحين المصريين احرز محمد علي انتصاره في سوريا . وفي البداية قام الخبراء الفرنسيون والاطاليون بتدريب آلاف الشباب المصري والسوداني ، وكان ابرزهم ذلك الضابط الموهوب «سيف» الملقب عند المصريين بـسليمان باشا الفرنسي . ولوقت قريب كان باسمه شارع رئيسي وسط القاهرة وتمثال ضخم . وقام محمد علي بفتح المعاهد العسكرية لتربية الكوادر القيادية كمدرسة المشاة في دمياط ومدرسة الفرسان في الجيزة ومدرسة المدفعية في طرة بالقرب من القاهرة . وعام ١٨٢٦ افتتح اكاديمية الاسرار العامة . وتم نقل الانظمة العسكرية الفرنسية ولوائحها الداخلية الى

العربية ، فكانت هيكلة الجيش المصري على النسق النابليوني . وقد اشار احد مستشاري نابليون الى انه « يمكن مقارنة المدفعية المصرية بمدفعية الجيسوش الاوروبية . وعند النظر اليها يعجب المرء دون ارادة منه بقدرة السلطة التي جعلت من الفلاحين جنودا صالحين الى هذه الدرجة » (لوسكي ص ٦٨) . وكانت الاسلحة تشتري من اوربا والقليل منها يصنع في مصر . وفي الثلاثينات من القرن الماضي اتسع حجم الجيش المصري النظامي فاحتوى عام ١٨٢٣ على ٣٦ فوجا من المشاة قوام الواحد منها ٣ آلاف جندي ، و ١٤ فوجا من الحرس تبلغ جملتها ٥٠ الفا و ١٥ فوجا من الفرسان قوام الواحد منها خمسمائة وخمسة افواج من المدفعية تمدها الفا جندي . ويصبح المجموع العام ١٨٠ الف جندي . بالإضافة الى وحدات غير نظامية رديفة للجيش (هي القوات الاحتياطية باللفة العسكرية الحديثة) تبلغ اربعين الفا .

ولم يتوقف محمد علي عند تكوين وتنظيم القوات البرية ، بل اكب في عناية فائقة على دراسة اصلاحات بطرس الاكبر في روسيا فقرر انشاء الاسطول الوطني المصري . واكتسب الجنود المصريون بسرعة المهارات التكتيكية الحديثة بمقياس ذلك العصر . وكتب المشاهد الاوربي المشار اليه من قبل يقول « العرب - هؤلاء الناس الرئون المفعون بالزرايا المتنازة - كأنهم خلقوا لان يكوؤوا بحارة » . وبالإضافة الى ترميم الحصون القديمة وتعميرها ، شيد محمد علي حصونا جديدة . ولكن في عام ١٨٤٠ حين اقترب الاسطول البريطاني من الاسكندرية ، وكان «الحلم الامبراطوري» لمحمد علي قد استعدى عليه شعوب المناطق التي فتحها بما فيها الاقاليم العربية ، واستعدى عليه اكثر الدول الاربعة الكبرى (تركيا ، روسيا ، فرنسا ، بريطانيا) وافق محمد علي على اتفاقية نابير في ٢٧ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٨٤٠ وانسحب من سوريا وفلسطين ، وعاد الاسطول التركي لقاء مكافأة رمزية هي ابقاء الحكم في مصر والسودان وراثيا لاسرة محمد علي . وتقلص حجم الجيش المصري الى ١٨ الف جندي واعترف بتبعيته للسلطان وتمهد بدفع الجزية من خزانة الدولة المصرية وحرّم من حق تعيين الجنرالات ومن حق بناء السفن الحربية . واصبحت مصر تحت الوصاية التركية شكليا ، ولكنها دخلت منذ ذلك التاريخ تحت الوصاية البريطانية اساسا . كما دخلت ، بعباس الاول ، مرحلة الانحطاط الطويل الذي انتهى عمليا بالاستعمار البريطاني المباشر عام ١٨٨٢ . وكان المجتمع المصري من الداخل قرب نهاية عهد محمد علي قد تأثر سلبا الى اقصى الحدود بوثوب الطبقات «العلوية» الجديدة الى مراكز الممالك ، وبانفتاح الامبراطورية ذاتها التي امتدت الى اليونان فاختلف ميزان القوى الدولي لفسير مصلحة مصر . ومن ثم اصبح طريق السقوط الشامل ممهدا في اول عهد عباس ، حيث بدأ الاغلاق التدريجي للمصانع والمدارس ونفي رفاة الطهطاوي الى السودان ، والعودة التدريجية عن الاستقلال الوطني واستعادة العناصر الاجنبية والكمبرادورية لمراكزها المفقودة .

وهي «النهاية» ذاتها على وجه التقريب التي اختتمت بها مصر الناصرية ثورة ١٩٥٢ . كان الضباط الاحرار حول عبد الناصر كالفرقة الابيانية حول محمد علي، حل هؤلاء مكان المالك وحل اولئك مكان الباشوات . فاصبح الضباط في هيكل الدولة والجيش الناصري جناحا مهما لسلطة التكنقراط والبيروقراطية المعادية للديموقراطية . واستولى من بقى منهم في الجيش على قيادة القوات المسلحة بعقيلة العشيرة واسلوب القبيلة وكانهم ورنوا امتياز لا علاقة له بالتطور السياسي والعلم العسكري . واستولى من خرج منهم من الجيش على اجهزة الدولة ومؤسسات القطاع العام كأنهم ورثة اصحاب الشركات والمصانع ورؤوس الاموال المؤممة . . فكانت الهزائم العسكرية لثورة واجبة التصدير الى محيطها العربي (١) ، وكانت الهزائم الاقتصادية لخطبة التنمية . ان السلوك غير الديموقراطي في الوحدة مع سوريا هيا الانقلاب العسكري عليها . والسلوك غير الثوري في حرب اليمن هيا الانقراض الرجعي من داخلها ومن حولها . والتعامل الفوقي مع ثورة الجزائر لم يمنع سقوط بن بيللا . والانتصار السياسي في معركة السويس لم يمنع الهزيمة العسكرية . وتماظم نفوذ «الطبقة الجديدة» مهذ للغزو الاسرائيلي عام ١٩٦٧ . والناورة في عصر المتغيرات الدولية ، ومهادنة الرجعية المحلية والعربية لم تحل دون مجزرة ايلول في الاردن عام ١٩٧٠ . وحيل عبد الناصر في قمة المصالحة ، وتكريس انقلاب الثورة المضادة عام ١٩٧١ . والبداية الفعلية للارتداد عن مكتسبات المرحلة الناصرية وتطوير سلبياتها في مختلف المجالات . . حتى بدا عصر الانحطاط الجديد ، بالظاهر نفسها : تصفية الصناعة وتقليص حجم الجيش وانحدار التعليم وهجرة المثقفين ، والخضوع شبه المطلق لوصاية احد اطراف المعادلة الدولية ، والعجز عن تحرير التراب الوطني والانكفاء على الذات الاقليمية، وشراة مجتمع الاستهلاك ونهم الفئات الطفيلية على الانتاج (٢) .

٤. **الثقافة** تبدأ في كلا العصرين بعلاقة البنى الاجتماعية بالدولة . وحين قام محمد علي باصلاحاته الادارية لتقوية القدرة الدفاعية لمصر التي نظام المالك القديم الذي يسمح لحكام الاقاليم بأعمال الاستبداد الكيفي ، واسس بدلا منه الجهاز المركزي للدولة . . فاستحدث عددا من الوزارات على الطراز الاوروبي مع تحديد وظائفها بدقة ، كالحرية والمالية والتجارة الخارجية والتعليم والخارجية والداخلية . وقسم مصر الى سبع محافظات على راس كل منها «اكم اقليمي يخضع للسلطة المركزية . وكل محافظة مقسمة بدورها الى مراكز يرأس كل منها «مأمور» . واصغر الوحدات الادارية هي «الناحية» ويتراسها «الناظر» . ومن الواضح ان هذا النظام الهرمي الصارم كانت له مزاياه وسلبياته ، كشأن «الدولة» المصرية منذ القدم . . فهو من ناحية «ثورة ادارية» تضمن سيطرة الحكومة المركزية على جميع حلقات جهاز الدولة . ومن ناحية اخرى يسمح بـ«كتاتورية البيروقراطية» التي تمنع القاعدة الشعبية من المساهمة في صنع القرار ، كما تجرد الكثير من القرارات في قنوات التنفيذ او تنحرف بها عن الهدف السياسي المقصود من



القيادة السياسية . ويؤكد اغلب المؤرخين لهذه المرحلة ان الانفراج على اوربسا - وخاصة فرنسا - كان كبيرا ، فقد استدعى محمد علي الاطباء والمهندسين والمعلمين والقانونيين الفرنسيين الذين ساعدوه في «تحديث» البلاد وهياوا الكوادر المحلية لتسلم المسؤولية بعد رحيلهم . كما ان وزارة التعليم اوفدت العديد من البعثات للدراسة العلوم الاوربية . وقد تطلب تكوين الجيش وجهاز الدولة الجديد تأهيل المثقفين والمتعلمين بعلوم الغرب ، خاصة العلوم العسكرية والهندسية والزراعية والطب واللغات والقانون . وكان هؤلاء يعملون للعمل ضباطا وموظفين والعمل كمدرء ومهندسين في مراكز الحكومة ، وبعضهم عين وزيرا . وهم في المادة ابناء «النبلاء» المصريين .

وفي عهد محمد علي انتشئت للمرة الاولى في تاريخ مصر المدارس العلمانية العامة ، حيث كان في المدارس الابتدائية حوالي ستة آلاف تلميذ بين ٨ و ١٢ سنة من العمر ، ويدرسون اللغة العربية والحساب . اما الذين تتراوح اعمارهم بين ١٢ و ١٦ سنة فبالاضافة الى ذلك كانوا يدرسون اللغات الاخرى كالتركية والفرنسية والرياضيات والتاريخ والجغرافيا . وعقب الانتهاء من المرحلة الثانوية هذه كان التلميذ يستطيع الالتحاق بالمعاهد الفنية لفترة تصل الى اربع سنوات ، وكذلك بالمعاهد العسكرية . وكان طلاب هذه المعاهد يتقاضون رواتب رمزية ويتقنون في اقسامها الداخلية مجانا . ومن الطريف ان محمد علي نفسه تعلم القراءة في وقت متأخر جدا حيث كان يبلغ الخامسة والاربعين من العمر . ولكنه كما نعلم هو اول من فتح دارا للطباعة في مصر عام ١٨٢٢ وصدرت في عهده جريدة «الوقائع المصرية» . وكان الطمطاوي - في عهده - بمثابة «وزارة الثقافة» للنهضة الاولى في تاريخ مصر الحديث . وكان من الممكن لعلي باشا مبارك صاحب «الخطط التوفيقية» ورواية «علم الدين» ان يستأنف القيادة الفكرية للنهضة بمشاركة الطمطاوي بعد نهاية حكم محمد علي . ولكن التدهور العنيف الذي شهدته البلاد في عهدي عباس وسعيد في مختلف المجالات ، وفي مقدمتها الثقافة والتعليم ، وكذلك طموحات علي مبارك «الرسمية» العسكرية والسياسية، ونفي الطمطاوي ثم المغو عنه لم يتيح لمسيرة النهضة استثنافا متطسورا بعد عصر محمد علي . . مما يؤكد على دور العلاقة بين البنى الاجتماعية و«الدولة» فسي النهضة والسقوط معا (٨) .

وهي «العلاقة» البارزة في مسيرة النهضة الناصرية وسقوطها معا ، حيث كان «تخلف الرمي» عند القيادة السياسية للثورة في المسالة الثقافية سببا غير مباشر في ديموقراطية الثقافة لبعض الوقت ، تخضع تماما كالمسالة السياسية او الاجتماعية لانضباط العسكري . ويختلف الامر من زاوية اخرى حين كان يساق المثقفون بالجملة الى السجون او التعطل او المنفى او الجنون بسبب عدم تكييفهم السياسي مع الموقف الرسمي للدولة . كذلك فان خضوع الاستراتيجيية الثقافية للتكتيك السياسي لم يكن يمهل اي تخطيط وطني للثقافة الديموقراطية

بالتنفيذ الطويل الامد . ثم كانت الازدواجية بين الوجه الرسمي للثقافة والتعليم والاعلام في الوزارات والمؤسسات ، وبين «الانتماء» عاملا خطيرا في الإبقاء على فعالية اعمدة التخلف من موقع البسطة التنفيذية طيلة عشرين عاما (٩) .

ولكن هذا لا ينفي ان القرارات الكبيرة كمجانية التعليم في مختلف المراحل حتى الجامعة ، وقانون التفرغ للادباء والفنانين ، وتأسيس وزارة للثقافة وقطاع عام لمختلف الفنون التابعة لها ، قد انتقل بالنهضة المصرية في الاربعينات من مرحلة «الحلم» الى مرحلة «التحقق» . كما لا ينفي الوجه الآخر للعملة ، وهو ان الاسلوب غير الديموقراطي والإبقاء على اعمدة الرجعية الثقافية في موقع السلطة قد ساعدا انقلاب ١٩٧١ على البدء فورا في عصر الانحطاط الفكري الذي لم تشهد له مصر مثيلا في تاريخها الحديث . . حتى اصبح بعض رواد النهضة الجديدة نسي الاربعينات واركائها في الخمسينات والستينات من هذا القرن ، هم انفسهم عناوين «القوط» في السبعينات بين برائن سلطة الانقلاب فانقلبوا على تاريخهم بالذات وعلى تقاليد الفكر الديموقراطي العلماني في مصر ، واضحوا مجرد ابواق لدعاية السلطان (١٠) .

الا اتنا في التحليل الاخير نقول في مجال النقد الاجتماعي المقارن بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر اننا نستهدف من التاريخ اكتشاف قوانين حركته الفكرية . . حيث نرى ان محمد علي وان لم يقض على نمط الانتاج شبه الاقطاعي فانه قضى على مخلفات القرون الوسطى الاكثر رجعية ، وعمل في الوقت نفسه على تعزيز دولة الملاك والتجار ، وانشأ جيشا واسطولا وجهاز دولة قويا ، وقام بعدد من الاصلاحات يجعل ما حدث بعده تحذارا في مسيرة الزمن لا امتدادا طبيعيا لما كان قبله . اي انه كان - بسليباته وايجابياته - علامة فارقة بين عصرين ، دمت ماركس لان يصفه «بالشخص الوحيد» الذي كان في وسعه ان «يتوصل الى استبدال العمامة المفتخرة - اي تركيا العصور الوسطى - برأس حقيقي» . كما وصف مصر في عهده بأنها كانت «القسم الوحيد (من الامبراطورية العثمانية) الذي كان يتمتع بقوة وحيوية آنذاك» (لوتسكي ، ص ٧٤ و ٧٥) . ومع الفارق بل الفوارق التاريخية والاجتماعية ، يمكن تكرار القول عن مصر الناصرية .



ولما لم يكن المقصود في هذا العمل هو التاريخ لفكر النهضة الاولى ولا لفكر النهضة الخامسة ، فان البحث ليس اطروحة في تاريخ الانتكار ، بل محاولة لصياغة الاتجاه الرئيسي نحو استراتيجية حضارية لمصر تعتمد على : (١ - تأسيس منجز سوسيوولوجي للثقافة العربية المعاصرة (حيث برهن السياق على استحالة طرح السؤال المصري الا في الاطار العربي) . وهو ليس تطبيقا لنهج ما عيسى واقننا ، بل استخلاص المعطيات النظرية من هذا الواقع في ضوء منجزات العصر

الحديث . (ب - اكتشاف قوتين «الثورة الثقافية» الممكنة في مصر خصوصا ، والوطن العربي عموما (حيث برهن السياق على استحالة الجواب المصري الا في الاطار العربي) . والجواب يحدد : (أ - ماهية «الثورة» المقبلة ، الواجبة والممكنة لاستئان النهضة من حيث هويتها وقواها وقيمها . (ب - علاقة هذه «الثورة» - الاقتصادية الاجتماعية السياسية - بالرؤيا الحضارية الشاملة .

وفي نطاق سؤال النهضة وجواب السقوط ، كانت «المقارنة» إحدى أدوات التحليل المتضمنة في تصنيف الظواهر الاجتماعية - الثقافية دون ان تكون اطارا مفارقا لمادة البحث ، علويا ، او قابلا تبسيطيا مباشرا مفروضا . كما كانت الماركسية رؤيا للتاريخ ، وسوسيولوجيا المعرفة منهجا في التطبيق . ومن ثم برزت في نتائج البحث مجموعة من الثوابت والتفيزات .

١- **اولها** انه ليست الحملة الفرنسية على مصر ولا حكم محمد علي هما محور «النهضة» التاريخي ، بل هما من العوامل المساعدة . اما العامل الرئيسي ، فهو **العنصر الداخلي** الحاسم في التطور . هكذا كان الامر في الانتفاضات المتعاقبة ضد الاتراك والمماليك السابقة على حملة يونانبر وحكم محمد علي بقرن ونصف لم تنقطع خلالها وفيات البدو (العربان) والفلاحين (المصريين) والتي انتهت قبيل منتصف القرن الثامن عشر بجمهورية «شيخ العرب همام» الذي كاد يستقل بصعيد مصر (١١) . وهكذا كان الامر في الانتفاضات المتعاقبة ضد الانكليز منذ هزيمة عرابي الى ثورة ١٩١٩ الى مرحلة الغليان في اربعينات القرن الحالي الى ثورة عبد الناصر . والقوانين ذات الصلابة النسبية التي يمكن استخلاصها من هذا التاريخ الاجتماعي هي :

١ - ان عروبة مصر ، سواء كانت حلما امبراطوريا عند محمد علي او نقطة في جدول اعمال الثورة العرابية او جراحة على التنفيذ عند عبد الناصر تعني من زاوية الجغرافيا السياسية تأمين حدود مصر الاستراتيجية ، وتعني تقديما في الاسس المادية لنهضة المجتمع . بينما **القيم** مصر تعني الهزيمة العسكرية والتخلف الاقتصادي والتبعية للاجنبي والانحطاط الفكري وتحالف الاوتوقراطية مع الثيوقراطية في احكام القبضة الدكتاتورية على المجتمع . هذا ما حدث منذ نهاية محمد علي الى نهاية عباس حلمي الثاني . وهذا ما حدث بهزيمة عرابي . وهذا ما حدث بسبب ضيق أفق ثورة ١٩١٩ . وهذا ما حدث طيلة الفترة التي انتهت بمعاهدة التهادن مع الانكليز عام ١٩٣٦ . وهذا ما حدث بعد سقوط النظام الناصري .

٢ - ان **البناء الطبقي** للمجتمع المصري ، كلما تأكدت مركزية الدولة ، لا يسمح **بالحروب الاهلية** . بل يسمح فقط بالانتفاض على **السلطان** او على **الغزو الاجنبي** . فقيادة المدينة للتطور وحصارها للريف لم يتح لتمريرات الفلاحين في اي عصر ان تتخذ شكل الحرب الاهلية . كما ان السلطة المركزية الواحدة لم تسمح لابة فتنه طائفية ان تتخذ شكل الحرب الاهلية . ولكن قيادة المدينتى

والسلطة المركزية اتاحت حروب خلع الحاكم والحروب الوطنية ضد الغزاة .  
والاوهام القائلة ، بتفسيرات جغرافية سطحية ، ان طبيعة مصر هي **الوسطية** ،  
وان طبيعة المصريين هي **عبادة الشرعية** ، لا يتمقون - ان حسنت النوايا - هذا  
العنصر الثابت في حياة مصر والمصريين ، وهو **التراب الوطني** .. فهو يوجز  
الاستقلال والديموقراطية والعدل الاجتماعي ، ومن يدنس هذا التراب يتعرض  
للخلع ان كان حاكما وللمقاومة ان كان غازيا . ان مفهوم «الوطن» عند مصر  
والمصريين هو الذي يحدد معنى اليمين ومعنى اليسار ومعنى النهضة ومعنى  
السقوط دون اي «اعتدال» او وسطية (١٢) .

٢ - ان **الديموقراطية** تعني في التاريخ الاجتماعي للثقافة المصرية ، دسم  
التيار الاكثر تقدما .. فلم يلجأ الى الاغتيالات والحرائق والتخريب ، الا الاقلية  
السياسية . ولم تنهزم التجارب الوطنية الا حين فصلت الشكل السياسي من  
المضمون الاقتصادي ، وإلا حين تجاهلت التنمية الاجتماعية او خشيتها ..  
**فالحجبة** ، على صعيد العمل السياسي من الثوابت التي أكدتها متغيرات التاريخ  
المصري من عصر محمد علي الى عصر عبد الناصر . حين كانت تولد كانت النهضة ،  
وحين كانت تواد كان السقوط (١٣) .

٣ - ان **ادوار الجيش والثقفين والدين** منذ عصر محمد علي الى عصر عباسي  
الى عصر عبد الناصر من أبرز الادوار ، سلبا وإيجابا ، في قيادة النهضة  
وسقوطها .. فلقد برهنت أحداث تاريخنا الحديث على ان الطليعة العسكرية هي  
التي تحسم التغيير وتحميه ، وهي نفسها التي تنهزم او تتخلف او تسقط بفرضها  
المباشر وغير المباشر العسكريين والنظام العسكري على المجتمع .. فباستثناء  
التجربة العربية التي لم يتح لها الاستمرار لتكون على المحك ، كانت العسكرية  
العلوية والعسكرية الناصرية هي صاحبة الفضل في التغيير وصاحبة اللذب في  
تجميده والانتكاسة به . كذلك المثقفين من علماء الأزهر وأساتذة الجامعات  
والمهنيين والطلاب ، كانوا دوما صوتا متميزا في حركات التغيير يكاد «الكاتب»  
منهم او الفكر ان يكون حزبا بمفرده . ولكن انتماؤاتهم الاجتماعية سواء السبي  
الارستقراطية الناشئة في اوائل القرن العشرين او الطبقة الوسطى الناشئة في  
المشرينات والثلاثينات او البرجوازية الصغيرة المزدهرة في العقود التالية ، في  
ظل مجتمع متخلف ومستعمر وغير ديموقراطي ، جعل النرجسية الفردية وأحيانا  
الجماعية وازدواج الشخصية ، من الامور التي ادت بهم الى التشرذم التكسري  
والتنظيمي حتى أصبح ضربهم او افواؤهم امرا سهلا . على انهم في نهاية المطاف  
هم الذين قادوا فكر النهضة في مختلف العصور ، كما انهم قادوا حركة التنمية .  
وان ظلت تصفيتهم ، لعدم ارتباطهم العضوي بقاعدة جماهيرية راسخة ، من  
أسر القرارات (١٤) .

وفي قضية الدين ، كان الأزهر باستمرار معقل الثورة والثوار ومعقل الثورة  
المضادة في الوقت نفسه ، على غير النحو الذي مضت فيه الجامعات العلمانية .  
ولكن «الاصلاح الديني» ظل بندا مهما في جدول اي نهضة من رفاعة الطهطاوي

الى محمد عبده الى طه حسين الى جيل امين الخولي وخالد محمد خالد ومحمد خلف الله . وفي الطرف الآخر كان «الاخوان المسلمون» والفرق المتفرعة منهم والمنشقة عنهم ترفع راية الدين ضد التقدم . ولكن الازهر يبقى قبلة المصريين المسلمين اكثر من الاخوان ، كما هو حال «الكنيسة القبطية الارثوذكسية» مع المسيحيين المصريين . ولا مجال في اية ثورة ثقافية مقبلة لاستبعاد «الدين» او تجاهله فضلا عن محاربته ، بل مزيدا من «الاصلاح الديني» وبدءا من علمنة الازهر - الخطوة الناصرية المعروفة - وانتهاء بملئمة الدولة والمجتمع ، اي الدخول الجدي في عصر تنوير عربي ، لا في عصر تنوير غربي .

٢. **النقطة الثانية** في جملة الثوابت والمتغيرات هي الامة .. فالامة ليست تعريفا سابقا على تكوينها ، وشروطها في بلد وفي مرحلة ، ليست هي نفسها الشروط في بلد آخر وفي مرحلة اخرى . ليست هناك امة ميتافيزيقية ، لكل الاديان او كل البيئات او كل الطبقات . كما انها ليست حاصل جميع العناصر الثابتة التي تشر احيانا عنصرية مختلفة كالعنصرية الطائفية او العنصرية الاقليمية او العنصرية القومية . ولكن هذا لا ينفي بنا الى تعريف سلبى للامة ، فالنقطة الانسانية في خطوطها العامة تملنا بجملة عناصر رئيسية لتكوين اية امة ، كالكويزات التاريخية والمقومات المصرية والارادة او الوحي الذي قد يبلور مصالح طبقية متعارضة والذي يشير ايضا الى دور الزمن (١٥) . وفي هذا الصدد نستطيع ان نستخلص من السياق البالغ التشابك والتعقيد من عصر محمد علي الى عصر هيد الناصر جملة نقاط :

١ - لقد عرفت مصر «عصر الإحياء الحضاري» بمعنى البحث عن الجذور ، ولكنه المعنى المختلف كثيرا عن المدلول الاوربي لهذا المصطلح .. فالسعى جانب دعوة لطفي السيد (مصر للمصريين) كان هو الذي ترجم اليونان . ولم تكن الدعوة «المتوسلية» عند طه حسين او العقاد بعيدة عن الارتباط بالغرب وايضا العودة الى الكلاسيكيات اليونانية في الوقت نفسه عند طه حسين بالذات . وبينما كان التاريخ الفرعوني يلقي صدى عميقا في دعووات هيد العزيز فهمي وعبد القادر حمزة ومحمود عزمي وسلانه موسى ، كان حماسهم للغرب صوتا لا صدى . والاصلاح الديني عند محمد عبده هو العودة الى البينوع ، اي الاسلام ، ولكن دون مساس بمنتجات العصر التكنولوجية . والدعوة السلفية ذاتها تتخذ من الاسلام ايدولوجية اما الحضارة الحديثة فهي قابلة للاستهلاك المادي لا للتفكير العقلائي . والدعموة العلمية لدى البعض تعني العلم الطبيعي وليس المنهج العلمي . ولقد ادى ذلك كله الى نشأة **الازدواجية الساكنة** منذ عصر الطهطاوي ، كبديل للتفاعل الدناميكي.. سواء بين الاسلام والغرب او بين مصر وحضارة البحر الابيض المتوسط او بين مصر وجذورها الفرعونية او بين مصر والاسلام . ومصدر ذلك ان ثقافة النهضة في خطوطها العامة كانت انعكاسا ذهنيا للخارج (سواء كان الخارج هو الغرب او

مصر القديمة ذاتها أو الاسلام) وليست احتياجا موضوعيا للواقع الاجتماعي .

٢ - ان «الخصوصية» في حياة المصريين هي تركيب تاريخي - اجتماعي ، وليست خريطة جغرافية الا فيما يخص الجغرافيا السياسية والامن الاستراتيجي (١٦) . انها خصوصية تاريخية بمعنى ان الطبقات الحضارية للفرانة واليونان والرومان والمسيحية والاسلام والاثراك والفرنسيين والانكليز ليست رواسب حجرية في الزبدان المصري بل عناصر حية متحركة ، بفاعلية التفسير المستمر لقوى الانتاج وقيمه الاجتماعية ، ومدى ارتباطها او انفصالها بفكرة «الوطن» التي قال بها الطهطاوي واعاد تفسيرها النديم وكاد يحققها عرابي وانكرها سعد زغلول وتحققت في زمن عبد الناصر وهزمت ايضا . وهي الفكرة «القومية» التي ارتبطت تاريخيا بظهور الاسلام ثم تطورت حضاريا بالفتح العربي لمصر فتوفرت لها - على مدى ثلاثة عشر قرنا - عصور كاملة من الازدهار والانتكاس ولكنها المتداخلة دوما في السلم والحرب وفي الاقتصاد والسياسة بحيث تشكلت مع «الزمن» مكونات تاريخية : (أ- تربط مصر بالمحيط العربي مشرقا ومغربا وجنوبا . (ب- ولا تفصلها عن البحر المتوسط والغرب شمالا . (ج- ولا تجعل وحدة العقيدة الاسلامية مبررا للرابطة القومية بل تخوض الاقطار العربية كلها في ازمة مقاربة حروبا متصلة ضد الهيمنة العثمانية والخلافة . وهكذا تولدت نواة **القوميات المصرية** الراحنة منذ اواخر القرن الماضي الى اليوم ، برفقة النضال العربي المشترك ضد الاستعمار الغربي والسلطنة التركية ، ثم المشروع الصهيوني . وهي الخصائص النوعية التي ادت الى «**ارادة الوعي**» عند العرب ، بما فيهم المصريون ، من ان الوحدة القومية هي ثمرة تاريخ النهضة ، وان التجزئة كانت على مر تاريخهم الوسيط والحدث هي الترجمة السياسية للسيطرة الاجنبية سواء كانت اسلاما عثمانيا حوّلها الى دويلات طائفية او استعمارا غربيا كرسها بالمساهمة في سلخها من امبراطورية الرجل المريض (تركيا) ووصاية الرجل القوي عليها (فرنسا وبريطانيا) . ولم تكن صدفة تاريخية انه ما ان انتهت الحرب العالمية الثانية حتى كانت ابرز متغيراتها هي ادخال المشروع الصهيوني الى حيز التنفيذ على ارض فلسطين ، ليحل استراتيجيا بشكله الاجلاني الاستيطاني محل الاستعمار التقليدي .. دون تغيير للهدف ، وهو الحيلولة دون وحدة العرب ومطاردة مصر الى داخل حدودها بفرض هذه الحدود واحتلال الارض مباشرة . ولكن «ارادة الوعي» القومي ليست مجرد حصيلة سيكولوجية من مكونات التاريخ ومقومات مصر ، بل هي تجسيد طبقي اولا . ومن ثم فهي ارادات متعارضة او هي وهي متعدد الاطراف والنقاط . فالتاريخ المضاد ايضا ، اي تاريخ عصور الانحطاط التي بلغت اكثر من ستة قرون من التجزئة والتخلف ، قد كون ماديا مصالحي اقليمية لبعض الاطراف الاجتماعية داخل كل قطر عربي على حدة ، كما كون شعوريا وعيا ناقصا لدى مجموع الشعب بانتعائه القومي . وبعد الاستقلال السياسي من تركيا والغرب كان «الامر الواقع» هو التجزئة والمصالح الطبقية المتعارضة في قضية الوحدة القومية . وهنا لا بد من الاشارة الى ان نشأة

الدعوة القومية في تاريخ العرب الحديث تختلف جلياً عن نشأة القوميات الأوروبية وعن ملاسات الوحدة القومية في بلدان كالمانيا وإيطاليا . كانت الأمة العربية مقهورة تحت سطوة الاحتلال الاجنبي والتخلف حين ادركت عصر احيائها . ولم تكن قومية مزدهرة تبحث عن الاسواق . وكانت امة متخلفة عن مكتشفات العصر الحديث فلم تلتق بها الا عبر هزيمتها امام يونانيرت . وظلت تناضل تركيا والغرب حتى بدأت رحلة استقلالها من خضم الحرب العالمية الثانية فلم تفق حتى كان «الكيان الصهيوني» يشق موقع القلب منها ، واستمرت تحت سيطرة القهر الاجنبي الى الان ، وهي السيطرة التي منعتها من احراز استقلالها الاقتصادي وتنميتها الاجتماعية ، وكوتت مصالح طبقية متعاضدة . فلم تعد الوحدة القومية «شعورا» او «رغبة» او «رمزا» بل ترجمة سياسية لمشروع الاستقلال الوطني والتنمية الاجتماعية . وهما امران يتعارضان في هذه الفكرة او تلك مع المصالح المباشرة لبعض الطبقات والنظم السياسية . وهي المصالح التي قد تجد غطاء شعبيا لها من «الومي الناقص» لدى الجماهير - في مصر مثلا - بالاهداف الحقيقية للوحدة القومية .

● **النقطة الثالثة** هي اختصار الزمنسة الأوروبية - كواقع وكضرورة وكنتيجة - في زمن عربي له سياقه التاريخي المختلف نوعيا ومستواه فسي التطور المختلف كيفيا . ان محاولة اختزال عصر النهضة وعصر التنوير والانقلاب الصناعي الاول والثورة البرجوازية وعصر الذرة والانقلاب الصناعي الثاني والعصر الالكتروني في مائتي عام من الزمن العربي دون مشاركة ابداعية فسي «التناج» الحضارة الحديثة قد ترك بصماته ومفارقاته الاجتماعية والثقافية . ترك مثلا «الثنائية» في الفكر العربي الحديث دون «الجعل» . وترك العناية بالمظهر الاستهلاكي للتكنولوجيا دون «الفكر» الذي يبطنها . وترك «الإحياء» في الشمر مثلا يركز على بحث القصيدة الجاهلية ، بينما كان «الإحياء» في النثر هو الانتقال من عصر المقامة الى قوالب القصة الأوروبية والمسرح . وليست صدفة فنية ان يكون «تخليص الأبريز» للطهطاوي و«علم الدين» لعلي مبارك و«حديث عيسى بن هشام» للمويلحي محورها اللقاء الشرقي البهور من الغرب . كما انها ليست صدفة فنية ان يكون «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم الى «قنديل ام هاشم» ليحيى حتى في الانبهار المضاد الذي يؤدي في رد فعله العنيف الى التقبض المتطرف ، أي العودة الى التخلف . ومن هذه المظاهر ايضا ذلك التناقض احيانا بين الومي والمصلحة الاجتماعية ، حتى ان عبد الخالق ثروت باشا يقف عام ١٩٢٦ الى جانب قضية العقل في معركة «الشعر الجاهلي» لطله حسين ، بينما يقف سعد زغلول قائد الثورة الى جانب العاطفة السلفية للمحافظين .

● **والنقطة الرابعة** هي الفرق الجوهرى بين المسيحية الغربية والاسلام العربي ، وانعكاس هذا التباين على موقف العقل العربي من معنى النهضة . ان

السياق التاريخي - الاجتماعي الذي قاد « النهضة الأوروبية » الى « نقد السماء » يختلف من السياق العربي الذي اتجه الى « نقد الأرض » . وعصر التنوير الذي رافق الكشوف العلمية التي طوت اساطير الكتيبة يختلف من السياق العربي الذي يستعيد أمجاد المسجد والحضارة البكر للاسلام . . هذا السلاح ذو الحدين في معركة النهضة العربية الحديثة . ومن هنا كانت العلمنة والديموقراطية والتحول الاجتماعي في مصر والوطن العربي تحتاج الى معايير وضوابط مختلفة كل الاختلاف عن مقاييس التقدم الغربي ، مع استفادتها القصوى من منجزاته التي تقبل التعميم في الفكر والتطبيق » (١٧) .

● **النقطة الخامسة** هي ان مصر التي تنتمي مجازا الى ما يسمى بالعالم الثالث وفقا لمعدلات التنمية الدولية لها خصوصيتها فسي الانتماء القومي والحضاري . انها قومية تنتمي الى محيطها العربي ذو الوضع الاستثنائي فسي عالم اليوم بازدياد اجنبية المروعة بين الثراء بالطاقة والتخلف الاجتماعي . وهي حضارية ، وبحكم موقعها الاستراتيجي ، تتميز من مختلف اقطار الوطن العربي بأرفع مستويات التطور ، لما اكتسبه هذا الموقع الاستراتيجي عبر العصور من اغنى التفاعلات مع الحضارات المتعاقبة (١٨) .

● **والنقطة السادسة والاعيرة** ، يبدو فيها اي ابداع للثورة الثقافية فسي مصر المعاصرة ممكنا حين تصبح الاشتراكية علاجا حضاريا لاتقاذ النهضة ، وحين تصبح الديموقراطية اساسا اجتماعيا لهذه الاشتراكية بمحاورة مركزية الدولة القديمة من مواقع التفسير الذاتي - اقتصاديا واداريا - فسي الاقاليم ، وبمحاورة الريف من مواقع توزيع الارض لا ملكية الدولة وتحديث الزراعة لا « الاشراف التعاوني عليها » ، وبمحاورة الجهاز البيروقراطي من مواقع الديموقراطية النقابية والمهنية لا بموجب « الثورة الادارية » .

وكما ان البرجوازية « الوطنية » لم تستطع انجاز مهام الثورة الوطنية الديموقراطية في مرحلة التبعية الاستعمارية ، وكذلك البرجوازية الصغيرة لم تنجز مهام التحول الاجتماعي في زمن الاستقلال ، فان الجبهة الوطنية الديموقراطية المعرصة هي المرحلة تاريخيا واجتماعيا لاتقاذ النهضة من برائن السقوط الراهن ، اي تصحيح التاريخ .



## ب - هوامش الخاتمة وملاحظات

(١) يعود الفضل الى ميشيل كامل ، الفكر الماركسي المصري في كونه اول من تنبه بين الكتاب اليساريين المصريين الى اهمية الخصائص النوعية للبرجوازية المصرية الصغيرة . وكان قد دار في سجون مصر ومعتقلاتها بين عامي ٦٠ و ١٩٦٢ حوار في صفوف الشيوعيين المصريين حول تقرير للرفيقين فريد وعاصم (وهما اسمان مستعاران في ذلك الوقت لقائدين ماركسيين هما محمود امين العالم واسماعيل صبري عبد الله وردت فيه عبارة حول الطبقة الاجتماعية للبرجوازية المصرية الصغيرة ، وهل هي افنى شرائح الطبقة الوسطى ، ام انها طبقة كاملة . والبت كاتبا التقرير في هامش اتهمتا مختلفان حول هذه النقطة . واُقبلت دراسة ميشيل كامل (في مجلة «الطريق» اللبنانية عدد يناير - كانون الثاني عام ١٩٧٠) كمعل رائد في مجال التحليل الاجتماعي لظاهرة البرجوازية الصغيرة في مصر من حيث نشأتها الاقتصادية وتطورها السياسي ، اي من حيث دورها في علاقات الانتاج ووظيفتها في حركة السلطة والمجتمع .. منذ احتل الانتاج السلمي الصغير مكانا بارزا في مصر عند نهايات القرن الماضي وبدايات القرن الحالي الى الانتعاش المؤقت الذي رافق هذا القطاع اثناء الحرب العالمية الثانية . ولكنه ما لبث ان تدهور في ظل التطور السريع لإنشآت الطبقة الوسطى الصناعية . غير ان حجم هذه الفئة قد كبر واتسعت قاعدتها الاجتماعية بعد ثورة ١٩٥٢ نتيجة اصدار قوانين الإصلاح الزراعي وتمصير المصالح الاجتماعية ثم تأميم بعض اجنحة الرأسمالية الكبيرة وتنفيذ مشروعات التنمية واقامة القطاع العام والتوسع في الخدمات وخاصة التعليم المتوسط والعالي وسياسة تشغيل جميع الخريجين ، وكذلك تعامل حجم القوات المسلحة وتيسر

الاتحاق بها على ابناء فئات واسعة في مواجهة الاعتداءات الاستعمارية والاسرائيلية المتكررة .

وقد حدد ميشيل كامل في دراسته مجموعة العوامل التي صاغت مسيرة هذه الطبقة كغلبة اسلوب الانتاج السلمي الصغير على الانعاط الاخرى مسن العلاقات الانتاجية وضعف النمو الرأسمالي التقليدي وتفجر الحركة الوطنية في اعقاب الحرب الثانية وانتشار هذه الفئة في الريف والمدينة وخروج الغالبية العظمى من المثقفين من صلبها حيث يتزايد نموهم وتأثيرهم في شعب تبلغ نسبة الامية بين طبقاته الدنيا حوالي ٧٥ في المائة ويحظى المتعلمون في مثل هذا المجتمع باحترام متميز . وتابع الكاتب هذا التكوين التاريخي - الاجتماعي متباعدة سردياً تعتمد الوقائع الاقتصادية اساساً للتوصيف السياسي ، فالتحليل الايديولوجي القائل - كلاسيكياً في الايديات الماركسية - بان مثل هذا التركيب لاحد الطبقات يقودها الى اللقاء بالجمهير والخوف منها في الوقت نفسه حفاظاً على اسلوب «الملكية الخاصة» . ولكن الكاتب لا يقتصر على هذا التحليل بل يتوجه بتفسير «الاكتشاف البرجوازي الصغير» لما يسمى بالطريق الثالث بين الرأسمالية والشيوعية باسم القومية حيناً وباسم الدين حيناً وباسم **الاشفاق عن واقفنا** حيناً ثالثاً . هذا الاكتشاف الذي عبرت عنه البرجوازية المصرية الصغيرة وهي في موقع السلطة قبل غيرها ليس اكثر من «اختيار ايديولوجي» يجسد اللبذة والتردد الشديدين اللذين ينتهيان بها عادة الى احدي خاتمتين : إما السقوط والهزيمة أو الارتواء في أحضان العدو الطبقي والقومي . لذلك فهي تضع قاموسها الجديد في الاقتصاد السياسي هكذا : هناك رأسمالية **فصيرة** مستقلة ، هناك قوى ، لا طبقات ، اجتماعية . كما انها تخترع أسلوبها التنظيمي في «تحالف قوى الشعب العامل» ذلك التنظيم السياسي المنفرد بالحكم والذي ينفي اية معارضة منظمة خارجه ولا حتى داخله .. فكم مرة حلت منظمات الشباب التابعة للاتحاد الاشتراكي في مصر ودخل اعضاؤها السجون ، وكم من مرة أقصيت بعض العناصر القيادية عن مواقعها لكونها تعارض أسلوباً أو قراراً . وقد تابع ميشيل كامل تصورات عن البرجوازية المصرية الصغيرة وزادها تأصيلاً في مداخلته باندوة لوفان المنشورة بعنوان «نهضة العالم العربي» بالفرنسية . وقد صدر من الكتاب طبعتان احدهما في بلجيكا والاخرى في الجزائر . وهذه الأخيرة هي التي اعتمد عليها هنا (من ص ٣٦٦ الى ص ٤٢٦) . ان ما يوجزه الكاتب السياسي في مقولات اقتصادية - اجتماعية عن البرجوازية الصغيرة في مصر يمكن استكشاف ملامحه البشرية في اغلب أعمال الروائي المصري نجيب محفوظ ، بل وفي أسلوب هذا الروائي بالذات . ويمكن الاستنتاج بشكل عام ان «البطل البرجوازي الصغير» في الحياة المصرية تكمن مأساته من قبل ان يولد في حالة الفصام داخله كفرد وكتنسيق اجتماعي وكدور في علاقات الإنتاج وكوظيفة سياسية . وليس صحيحاً ان ما يسمى خطأ بالاعتدال المصري

يجد جذره التاريخي في بناء هذه الطبقة . وكل ما نستطيع الحصول عليه من انعكاسات لهذا الفصام هو «الوسطية» في نقد المطلقات والنظرف في نقد النسبيات . البرجوازيون المصريون الصغار يتلقون «الثانية الساكنة» في فكر النهضة الاولى والثانية لنقد الدين من موقع وسطي يدعم النمط الديني فسي النهاية . وليست صدفة مثلا هذا السيل المنهمر من المؤلفات «اليسارية» المصرية حول الاسلام ومحاولة تجنيده لخدمة الاشتراكية بالتصنف في تفسير بعض الآيات او الاحداث او الرجال . وهي من ناحية العلم محاولة غير علمية لانها تعمم ما لا يقبل التعميم وتنفى السياق التاريخي . ان تقييم التراث الاسلامي او الديني عموما يوضع في سياقه التاريخي - الاجتماعي عمل مشروع ومطلوب دائما . ولكن فرض المصطلح المعاصر عليه لا يخدع «المؤمنين» ولا ينفع غيرهم . ولكن هذه «الوسطية» تختفي تماما حين لا يتعلق الامر بالسماء بل بنقد الارض، فيصبح البرجوازي المصري الصغير يمينيا متطرفا (الاخوان المسلمون - مصر الفتاة - التكفير والهجرة) او يساريا متطرفا يرى في الحكم الناصري نظاما فاشستيا اول الامر ثم يحل تنظيماته المستقلة وينصهر في النظام الناصري آخر الامر ، او وطنيا متطرفا يعتمد الفوضوية بغير معناها في الفكر الاوروبي بل من حيث هي أسلوب مضاد للتنظيم ويعتمد الارهاب والاغتيالات الفردية . على صعيد الفكر والفن سوف نلاحظ مثلا طرازا من الادباء المصريين كتوفيق الحكيم ويوسف السباعي واحسان عبد القدوس كانوا بعيدين عن الانتماء الحزبي السابق على ثورة ١٩٥٢ يندوى فساد الديمقراطية ، ولكن الاول في مسرحيته «شجرة الحكم» المأخوذة عن «اجتماع النساء» لارستوفانيس والثاني في الرواية - الفانتازيا «ارض النفاق» والثالث في روايته المهمة «في بيتنا رجل» يقولون شيئا واحدا : اللعنة على الديمقراطية والبحث عن المستبد العادل . وليست صدفة ان يكون هؤلاء بالذات من اعمدة البناء الجديد لنظام ناصر ، حتى ولو تناقضوا معه .

نرجسية البرجوازية الصغيرة ليست فردية بالمعنى البرجوازي الاوروبي ولا المعنى المعروف عند الطبقات الوسطى في بلادنا . انها الفطام النفسي - الاجتماعي لمرض الفصام الداخلي . على الصعيد الجماعي هي نرجسية قومية او دينية ، ولكنها في الحالتين شوقينية . ومن المثير للانتباه في مسيرة البرجوازية المصرية الصغيرة انها وهي تنطفي فصامها بالنرجسية ، تقع في مصيدة ازدواج الشخصية بين الوجه والقناع . على صعيد الفرد يمارس الطقوس الدينية وهو فواد او مختلس او تاجر مخدرات دون اي احساس بالذنب او التناقض بل تحت شعار له نفوذ فوكلتوري واسع هو «ساعة القلب وساعة لربك» ، له مفزاه ايضا . على صعيد العمل الوطني هي اكثر الفئات عداء عنصريا لليهود واكثرها ارتداء تحت اقدام الدولة المصرية ، وهكذا .

في كتابه عن اليسار الجديد «مع من والى اين» يقول الباحث السوفياتي «ف. بولشاكوف» في الفصل الاول - النقطة الخامسة - تحت عنوان

«البرجوازية الصغيرة بين الرأسمالية وحشالة البروليتاريا» اثناء فترات الضعف والازمات الاقتصادية ، فان رجل الاعمال الصغير يجري بين اليمين واليسار ، متعلقا بالصرخات النازية عن القانون والنظام» (ص ٧٧ من الطبعة العربية - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٧) . واذا كان المؤلف السوفياتي يتكلم عن الوضع في غرب أوروبا المتطور ، فان هذا الكلام يصدق ايضا على الوضع في مصر مجتمعنا المتخلف بتعديل بسيط هو : ان البرجوازية المصرية الصغيرة في مصر مثلا ، تتركس فوضى التنظيم طالما كانت خارج الحكم او القاعدة الاجتماعية للنظام ، وتتحول الى الاسلوب النازي بمجرد وثوبها الى السلطة وتمترسها خلف الحراب .

مأساة البرجوازية الصغيرة في مصر ، بنهضتها وسقوطها معا ، ليست هي التراجيديا المصرية ولكنها جزء جوهري وأصيل من هذه التراجيديا .. خاصة وان بصمتها الفكرية على الثقافة العربية المعاصرة هي اكبر البصمات التي يمكن اكتشافها مهما تخفت في الالوان من اقصى درجات الاسود والازرق والاخضر الى اقصى درجات الاحمر . وهي بصمة لها قيمتها في ما انتجته هذه الطبقة العريقة التي اهتمت بالثقافة - كشهادة ميلاد طبقية - اهتماما استثنائيا .

(٢) باستثناء نابليون بونابرت الذي حاول ادخال نوع من الليبرالية في الحياة المصرية باستحداثه شكلا وزاريا ودستورا اوليا وما يشبه البرلمان (راجع الجزء الاول من كتاب لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث - الخلفية التاريخية - ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦) وكذلك كتاب «بونابرت في مصر» لكريستوفر هيرولد وكتاب «فتح مصر» لاحمد جافظ عوض .

(٣) هنا لا بد من الاشارة الى رأي احد الخصوم الفكرين لنظام عبد الناصر ، هو لويس عوض . ففي كتابه «أقنعة الناصرية السبعة» (دار القضاء - بيروت ١٩٧٥) يخصص الفصل السابع لهذه القضية تحت عنوان «تصدير الثورة» فيقول «كانت ثورة عبد الناصر ثورة تحريرية اكثر منها توسعا امبراطوريا» (ص ١١٠) ثم يرجع «ان الثورة المصرية في ١٩٥٢ كانت صاحبة رسالة اقرب الى روح الانسانية وادعى الى تقديمها من كافة النظم العربية التي كانت محيطة بها .. بهذا المعنى كانت الثورة المصرية واجبة التصدير الى العالم العربي» (ص ١١٤) . ولكن لويس عوض يفرق بين الوجوب والامكان فيقول ايضا «كان تصدير الثورة المصرية خطأ لان عبد الناصر لم يكن يسيطر على اعداء ثورته في الداخل» (ص ١١٦) . كما لا بد من الاشارة الى رأي احد القريبين من عبد الناصر ونظامه في احدى الفترات ، هو امين هويدي ، ففي كتابه «حروب عبد الناصر» (دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧) يخصص الفصل الثالث لهذه القضية تحت عنوان «حرب اليمن ١٩٦٢ - ١٩٦٥» فيقول «ان البعض يتحدث دائما عن تدخل مصر

في حرب اليمن ولا يتحدث إطلاقاً عن التدخل السعودي علماً بأنه من الثابت أن التدخل السعودي بدأ منذ اللحظات الأولى لقيام الثورة مع فارق كبير بين هذا التدخل وذاك .. فان كانت مصر قد تدخلت بناء على طلب من الطليعة الثورية اليمنية التي كانت تمثل مطالب شعب اليمن ضد حكم الطفلة تدخلت السعودية الى جانب الامام الذي ذاق الشعب اليمني حياة الدل والامتهان تحت حكم آبائه واجداده» (ص ١٢٧) «ولم تكف السعودية بذلك فاخذت تستأجر الجنود المرتزقة باجور خيالية لتدفع بهم الى داخل اليمن» ، «واخذت الولايات المتحدة تعد السعودية بالسلاح الوفير لتغذي حرب العرب ضد العرب» (ص ١٢٨) «وكانت بريطانيا تنفذ دورها في المخطط بنشاط مكثف فاخذت تدبر شبكات التجسس من عدن ضد اليمن في حماية السلطات البريطانية هناك» (ص ١٢٠) . في مواجهة هذا الدور العربي والدولي ضد شعب اليمن «اتجهت مصر بكل قواها لانشاء جهاز للدولة لأول مرة في تاريخها» . كانت الامور قبل الثورة لا تتجاوز سلطة الامام الفردية بأسلوب القرون المظلمة في الادارة «فانشأت هيئة عليا للموظفين .. ووضع قانون ينظم عملية التوظيف» (ص ١٣٢) «ووضعت ميزانية للدولة لأول مرة في تاريخها الطويل» ، «وانشئ الجيش اليمني وسلح بالاسلحة الحديثة» ، «لم وجهت العناية لانشاء المدارس والمستشفيات والطرق وتحسين الموانئ وانشاء المطارات وبدأت حركة العمران تأخذ طريقها الى الوجود» (ص ١٣٣) . وقد انسحب الجيش المصري ذات يوم من اليمن ، ولكن القسرين العشرين كان قد ولد تحت سماء هذا القطر العربي ، وتركرت دعائم الجمهورية الوليدة .

والامر يختلف الى حد ، لا بشكل مطلق ، من فتوحات محمد علي . وربما كان جورج انطونيوس في كتابه «يقظة العرب» هو اول من وصف هذه الفتوحات بالامبراطورية ، ففي معرض حديثه عن انتصارات محمد علي وابنه ابراهيم باشا في المشرق يرى ان هذه الانتصارات جعلت صلتها بالعالم العربي «صلة وثيقة» واصبحت تترامى لهما - وهما اللذان لا يمتان الى المرويسة بنسب - رؤى امبراطورية عربية بطمحان الى تأسيسها واقامة اركانها» (ص ٨٣ من الترجمة العربية والكتاب موضوع اصلا في الانكليزية عام ١٩٣٩ واعيد طبعه عام ١٩٤٥ بعد وفاة المؤلف عام ١٩٤٢) . والذي يؤكد الطابع الامبراطوري لفتوحات محمد علي هي انه لم يتورع من التدخل في احداث اليونان منذ ارساله قوة لاحتلال جزيرة كريت عام ١٨٢٢ الى استيلائه على اثينا عام ١٨٢٤ . وكان تدخلا مهاديا للثورة اليونانية على السلطنة التركية . ولكنه عام ١٨٣٢ كان جيشه هو الذي فرق القوات التركية بالقرب من حمص وكاد ابراهيم باشا يواصل طريقه نحو القسطنطينية . ومعنى ذلك ان فكرة «الفتح الامبراطوري» هي التي سادت على طموحات محمد علي سواء كانت فكرة حضارية ارست مثلا قواعد الحكم والادارة في السودان (١٨٢٠) وطهرت البحر الاحمر من اعمال القرصنة ، او كانت فكرة استعمارية تبطل بثورات الانظار الاخرى كالثورة اليونانية . وسواء كانت ايضا

فكرة «عربية» تفتح شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام او فكرة «غازية» لا تعرف حدودا للفرز . ومن المهم التركيز هنا على ان محمد علي وابنه لم يكونا عربيين ، ولكن من المفيد التفرقة بينهما بعد ذلك على الفور . . . فمحمد علي كان يستهدف اقامة «الامبراطورية» في ذاتها ، بينما كان ابراهيم يريد لها قاعدة لتأسيس النهضة العربية الجديدة . وفي هذا الصدد يؤكد جورج انطونيوس ان ابراهيم باشا ايقن «ان الامبراطورية التي يحلم بها ابوه ستكون دعائمها اثبتت اذا قامت على اساس النهوض بالعرب وابقائهم» (ص ٩٠ من كتابه المذكور) وتأييدا لهذا الرأي يستشهد المؤرخ العربي بكتاب «بمئة البارون بوالكمونت» (تأليف ج. دوان - القاهرة ١٩٢٧) الذي جاء فيه ان ابراهيم قال «لقد جئت مصر صبيبا فلونت شمس مصر دمي وصيرتني عربيا» وأنه لم يكن يخفي عزمه على إحياء الوعي القومي العربي واستعادة القومية العربية وغرس روح الوطنية الصميعة في نفوس العرب واشراكهم «اشراكا كاملا في حكم امبراطورية المستقبل» (ص ٩٠ من الكتاب ذاته) . وقد بلل ابراهيم - كما يقول جورج انطونيوس - اقصى الجهد في نشر افكاره من نهوض العرب نهضة قومية . وكثيرا ما كان في بياناته العسكرية يستخدم الفاظا حماسية تذكر بمصور المجد والفخار في التاريخ العربي «وحين تولى الحكم كان من اول ما عني به اقامة جهاز جديد للحكم . . واستحدث نظاما للضرائب والقضاء والتعليم وحماية القانون والامن . . واستطاع في زمن اسم يتجاوز عاما ، ان يقيم نظاما جديدا يعتمد على المساواة في الحقوق الدينية والمدنية ، وهى ضمان الارواح والممتلكات ، وهو امر لم تعرفه بلاد الشام منذ ايام الحكم العربي في دمشق» (ص ٩١) . ولكنه تنفيذا لاوامر ابيه فرض ضرائب جديدة وقرر التجنيد الاجباري ونزع السلاح من الاهالي ، مما سهل رحيله عام ١٨٤٠ عن بلاد الشام بلا صديق «بين هؤلاء السكان الذين رحبوا بمقدمه قبل ثلثي سنوات ، واعتبروه محررهم» (ص ٩٢) . ويحدد جورج انطونيوس اسباب اتكسار الحلم الامبراطوري لمحمد علي في معارضة بريطانيا وضعف الوعي القومي عند العرب (ص ٩٣ و ٩٤ و ٩٥) وفي ان المشروع قد تبناه رجلان غير عربيين . واذا كان السبب الاول والاخير صحيحين فان السبب الثاني ليس وجيها تماما . . . لانه يبقى الفرق الكيفي الخطير بين «الامبراطورية» و«وحدة الامة العربية» ، وهو الفرق التاريخي بين محمد علي وجمال عبد الناصر . ولقد كانت «النتيجة» متشابهة لاتفاق المصريين في معارضة الغرب لاية وحدة قومية للعرب ، وبرغم ان عبد الناصر كان اول عربي صميم من تراب مصر يقيم اركان الدولة الجديدة . ويبقى القاسم الاستراتيجي المشترك بين المحاويلتين هو «مصر» ذاتها التي تجد خلاصها الحضاري في الارتباط العضوي بمحيطها القومي من المشرق الى المغرب فتحقق امنها واستقلالها وقيادتها للمنطقة ويتالى دورها العالمي . . والتي تنهزم وتشرف على الهلاك كلما انكفأت على النفس بين حدودها الاقليمية .

(٤) هنا سوف نقرأ باهتمام الجزء الاول من دراسة انور عبد الملك «دور

الجيش في التاريخ المصري» التي ضمنها كتاب «الجيش والحركة الوطنية» المؤلف تحت إشرافه لفريق من الباحثين في المركز الوطني للبحث العلمي نسي فرنسا عام ١٩٧١ والمترجم الى العربية (دار ابن خلدون - بيروت - تاريخ النشر غير مثبت) حيث يقول «انطبعت البقطة القومية لمصر بطابع اسماء ثلاثة : الاول احمنس مؤسس الاسرة الثامنة عشرة ١٥٨٠ - ١٥٥٧ ق.م ومحرر مصر من نير الهكسوس ، ويبدو انه هو الذي اوجد اول جيش وطني مصري ... اما الثاني فهو تحوتمس الثالث ؟ - ١٤٤٧ ق.م الذي واصل النضال وكَوّن لمصر الفرعونية امبراطوريتها في افريقيا وآسيا ... اما الاخير فهو رمسيس الثاني ١٢٩٢ - ١٢٢٥ ق.م وكان مخططا استراتيجيا وسياسيا كبيرا رعى الامبراطورية وحافظ عليها . بعد ذلك يقول انور عبد الملك «كان فقدان الجيش المصري لهويته القومية في ظل بسماتيك يمهّد للاجتياحات الكبيرة الفارسية واليونانية والرومانية» (ص ٦٩ و٧٠ من الترجمة العربية) .

نستطيع ان نضيف الى هذا السرد الذي سنكتشف اهميته بعد قليل ، ان بسماتيك - مؤسس الاسرة السادسة والعشرين وحكم مصر بين ٧١٢ و٦٦٦ ق.م نظر الى هرم خوفو وفكر في استعادة مجد الاسلاف فاحيا الشعائر القديمة وطالب بدراسة نصوص الديانة القديمة وبنهضة الفنون على مثال الاساليب القديمة . كان شعاره «عودوا الى القدماء» . ويطلق سلامه موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨) احد رواد الفكر المصري في نهضته الحديثة بكتابه «ما هي النهضة» (مكتبة المعارف - بيروت ١٩٦٢ اما طبعته الاولى فقد صدرت في مصر عام ١٩٣٥ عن مطبوعات المجلة الجديدة) قائلا «كان هذا شعاره . وكان شعار الانفلاس لان مصر كانت في عصره اسمى مما كانت ايام خوفو كما يمكن ان نعرف ذلك مما قام به خلفه نيقاو الذي هيا سفنا تدور حول افريقيا . ابن بناء الاهرام من مثل هذا العمل العظيم ؟ ان ظروفا جديدة نشأت في الدنيا المحيطة بمصر . وكانت تحتاج الى استنباط جديد . ولم تكن تحتاج الى الوراثة نحو ٢٥٠٠ سنة تقريبا . ولم تمض على مصر بعد ذلك مائة سنة حتى كان الاعداء من الاشوريين والفرس يكتسحونها ويغتالونها . ولم ينفعها شعار : هودوا الى القدماء» (٦ و٧) .

ماذا نستخلص من هذه الوقائع المأخوذة من تاريخ مصر القديم ، سوى انه في وقت بالغ التبكير اكتشف المصريون حدودهم القومية خارج الحدود الاقليمية لوادى النيل . وسواء كان الفتح الامبراطوري تجاريا او حضاريا فان «الامن» هو البوابة الحقيقية للحدود ، بانهارها ينهار استقلال مصر وسيادتها ، فلنتأمل هذه الحقيقة الوغلة في القدم : لا حل «امني» وسط لمصر ، فهي إما مرتبطة على نحو ما بمحيطها وحينذاك فهي مصر القوية والقائدة ، وإما انها منعزلة وحينذاك فهي مصر المحتلة المهورة . الفتح العربي الاسلامي لمصر ، في هذا السياق ، هو المبادرة الاستثنائية القادمة من خارج الحدود الاقليمية ، لتمتد مصر بل ولتدفعها الى تصحيح التاريخ .. وليس من سبيل لتفسير تعريب مصر

واستقرار هذا التمريب لاماد طويلة متصلة ، إلا بان المصريين اكتشفوا ذاتهم في الحضارة الجديدة ، الذات المفقودة تحت سنيابك الخيول الرومانية ، اكتشفوا «الوجود الأمن المستقل» .. وليس من المستغرب ان تصبح القاهرة - بعد دمشق الاموية وبغداد العباسية - هي عبقس الاخير وقائدة الفكر العربي الاسلامي حتى بداية فجر النهضة الحديثة التي واكب بدورها تأسيس الدولة المصرية الحديثة بزعماء محمد علي وافتتاحه الامبراطوري على المشرق .. ثم كان محمد عبده عند نهايات القرن الماضي رائد الاصلاح الديني في الفكر الاسلامي . ومنذ النهضة العربية وسقوطها ، الى النهضة الناصرية وبسقوطها ظل الازباط القومي بالعرب احد المحاور الرئيسية للنهضة . والبيوتق مفا .. ولكنه الحضور الذي لم يمد مقصورا على «التيار الحضاري المشترك» بل يتجاوز هذه المرحلة التاريخية الى مرحلة «النضال القومي ووحدة مصر» . وبعد الحزب الصليبية المتتالية والحكم التركي فالبريطاني والفرنسي اصبح «المشروع الصهيوني» هو الرد التاريخي للعرب على نزوع الامة العربية نحو تكامل مقومات تكوينها الذاتية - في مواجهة التخلّف والتجزئة - . رغم تحقيق مقوماتها الموضوعية في التاريخ والجغرافيا والثقافة . المنح العربي لمصر هو اهم حلقات التاريخ الاسلامي ، لانه من جانب الفاتحين اكتشاف مبكر لاقوى الركائز في وحيدة الامة وتكوينها . ولانه من جانب المصريين ب . باقبالهم على الدين الجديد واللغة الجديدة اقبالا فريدا في تاريخهم الطويل - هو اكتشاف سريع للذات - . وقد فهم العرب هذا المعنى المزدوج منذ تدهورت الدولة الاسلامية . ومنذ بدا وحلته الكولنيالية . فالمشروع الصليبي يرفع راية المسيح والمشروع العثماني يرفع راية محمد . وكلاهما لم يخدع المصريين ، والعرب عامة ، عن جوهر الحقيقة التاريخية . الاضمار الاستراتيجي لمصر يك : الحلقة الرئيسية لوحدة العرب . والمفروع الصهيوني هو الوريث . المركب لمشروع العرب الاستراتيجي ، لمنع قيام مصر قوية ، اي لمنع وحدة العرب ، سواء كانت صغراهم ابارا للتلف او كانت بخارهم ممرات للملاحة ، او كانت اراضيهم وسماؤهم متاخمة لحدود الشرق . . . تتعدد الاسباب والقضية واحدة هي الامن ، الذي حاولوا ضربه في السويس عام ١٩٥٦ . وحاولوا تصفيته في «الانفصال» المصري السوري عام ١٩٦١ . وحاولوا تكريسه في الهزيمة العربية عام ١٩٦٧ . وحاولوا تشكيه في امتدادات طائفية ترسخ التجزئة في الحرب اللبنانية عام ١٩٧٥ . ويحاولون طيلة ذلك كله عزل مصر نهائيا . منذ عام ١٩٧١ الى زيارة رئيسها للقدس المحتلة في ١٩٧٧ التي توجت باختلال جنوب لبنان في ١٩٧٨ .

(هـ) كتب نابليون بوناپرت من منفاه في جزيرة سانت هيلانة الى الجنرال جورجود يقول «ما فتئت الدولة العثمانية منذ اضمحلت محالها تواجه التجديدات العسكرية ضد الممالك من غير ان تحرز عليهم فوزا ، اذ كانت تنتهي كل تجربة



بالفشل والانهيار . وقد افضت هذه الحروب الى تسوية تخول الممالك حق الاستمرار على مباشرة السلطة والحكم مع ادخال تعديلات وقتية طفيفة عليه . والذي يقرأ بالتفات تام لتاريخ الحوادث التي توالى على مصر في المائتي سنة الاخيرة (يقصد منذ عام ١٦٠٠ بوقت انه لوعدهت الى والى من اهل البلاد كما هو الحال في البانيا ، بدلا من ان تعهد الى اثني عشر الفا من المماليك لاستقلت المملكة العربية التي تتألف من امة تتخالف الامم غيرها مخالفة كلية بعقليتها واحلامها ولغتها وتاريخها ، ولشملت مصر وبلاد العرب وشطرا من بلاد افريقيا ، كما استقلت مراكز من قبل» . دون بوابرت هذه الملاحظات قبل وفاته عام ١٨٢١ وقبلها كتب في مذكرة له عن الحملة الفرنسية على مصر قائلا «تمنى ولايات الدولة العثمانية التي لغة اهلها العربية من صميم فؤادها تغيير عظيم وتنتظر الرجل الذي يقع هذا التغيير على يديه» (نقلا عن لويس عوض ، تاريخ الفكر المصري الحديث ، الجزء الاول ص ٦٦) .

ليس من المثير للتأمل ، ان يكون بوابرت «رجل الاقدار» كما اطلقت عليه التسمية موسيقى فاجنر ومشرحة برنارد شو ، هو نفسه الذي تنبأ برجسلاف الاقدار محمد علي ؟ وليس مثرا للفكر النقدي ان هذا القائد الفرنسي التاريخي قد اكتشف «الامة العربية» و«عروبة مصر» قبل واعصمق من بعض العرب ، وبعض المصريين ؟

(٦) تصدير الثورة القومية يختلف تماما عن فكرة «الثورة العالية» كمصطلح اسمي . وهنا يجب تحديد وظيفة المصطلح من ناحية وتاريخيته من ناحية اخرى . وفي كتابه البالغ الاهمية «الماركسية والعالم الاسلامي» (الترجم الى العربية عام ١٩٧٤ من دار الحقيقة بيروت) يعالج الفكر الفرنسي مكسيم رودنسون في القسم الرابع «الماركسية والقومية العربية» انطلاقا من هذين التحديدين عبر مقدمات ونتائج وفروض وتطبيقات لا علاقة لها بالسياق الذي نحن بصددده . فليست هناك قومية مطلقة بل هناك قومية نسبي تاريخي ، وليست هناك امية مطلقة بل امية في تاريخي . ومعنى ذلك ان مصطلح «التصدير» ذاته يحتاج الى تعديل بالحذف او الاضافة او التطوير او التركيب الجديد ، في الحالات النوعية المختلفة لاستخدامه : على صعيد «الانمية» مثلا، ما الفرق بين تدخل حلف وارسو في تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ وقبلها المجر عام ٥٦ والتدخل الكويتي في افريقيا عام ١٩٧٧ و١٩٧٨ ؟ هناك فرق بكل تأكيد ، فابن تقع الاممية هنا وهناك ؟ على صعيد «القومية» : هل يمكن - في ساحة الشرق الاوسط - اعتبار الصراع العربي الاسرائيلي صراعا بين «حقين قوميين» كما يقول بعض اليسار الاسرائيلي وبعض اليمين العربي ؟ وما الفرق بين القومية اليهودية في هذه الحال والقومية الكردية او الارمنية . اللبس وارد اصلا في اعتبار الدين (اليهودي في مثالنا) قومية ، بينما الاكراد كالعراقيين يدينون بالاسلام ، والارمن كفريق من اللبانيين يدينون بالمسيحية . وهل كان من حق

مصر التدخل المسلح في اليمن دون اي ارتباط دستوري مسبق ، وهل كان من حنفا عدم الاقدام على هذا التدخل في سوريا الوحدة دستوريا معها ؟ ايسن الاشكال القومي في الصراع العربي الاسرائيلي (الذي يرتدي ثياب الدين عند الشيوعراطيين العرب والصهاينة في وقت واحد) واين الاشكال القومي فسي التاريخ الكردي العراقي ؟ واين الاشكال القومي في حرب لبنان الاهلية ؟ الجواب الثقافي - السوسيولوجي على هذه الاسئلة المعلقة يصوغ جوهريسا مصطلح «تصدير الثورة» وما اذا كان دقيقا .. بالاضافة الى تعارضه المحتمل ، على ارضية الواقع المباشر ، مع المفهوم الاممي والثورة العالمية . ولا يضيف جديدا المثل التاريخي الدائم بان هناك مفهوما تقدميا للقومية وآخر ثورية مضادة ، وبان هناك اممية تقدمية واخرى ثورة عالمية مضادة : في فيتنام كانت هناك سبعة جيوش آسيوية بقيادة الولايات المتحدة تحارب شعبا واحدا مقسما بين الشمال والجنوب . بعد هزيمة الفاشية في البرتغال تدخل الغرب كلسه للحيلولة دون اشتراك اليسار في الحكم الجديد . في زائير تدخلت القوات الفرنسية علنا في القتال ، الى جانب اسلحة منوعة المصادر الاوروبية . ولكن «الجديد» قدمه القرن الافريقي حيث تواجعت الجيوش العربية مواجهة استثنائية في تاريخنا الحديث : وقف بعض العرب في صف قومية اخرى هي الجيشة ووقف البعض الآخر الى جانب الصومال واريتريا ، وتحارب العربيان وجهما لوجه . وحيانا كان هذان العربيان مختلفين مع بعضهما البعض خارج القتال الافريقي اختلافا ينفي فيه احدهما شرعية الآخر ، ولكن سلاحهما توحد فسي مواجهة خارج الحدود الاقليمية للنظامين ، وليس خارج الحدود الايدولوجية . و«الجديد» ايضا قدمته مصر في ٢٣ تموز ١٩٧٧ و ١٩ تشرين الثاني من العام نفسه . في التاريخ الاول اقترحت بالقوات المسلحة حدود ليبيا العربية ، وفي التاريخ الثاني انحنى رئيسها للعلم الاسرائيلي ولنصب الجندي المجهول - المعلوم ، فهو الذي شن اربعة حروب في ثلاثين عاما على مصر . خمسة عشر عاما تفصل بين تدخل جيش الثورة في اليمن واقتحام قوات الثورة المضادة لليبيا تضع الاطار الوظيفي لمصطلح «تصدير الثورة» وتحدد سياقه التاريخي .

(٧) يمالج الباحث هذه المرحلة بالتفصيل في كتابه «الثورة المضادة في مصر ١٩٧١ - ١٩٧٨» (تحت الطبع في الفرنسية والعربية) .. وهو احدي حلقات «مشروع العمل» الذي تعتبر هذه الاطروحة حلقتيه الاولى . ولما كانت «سوسيولوجيا المقارنة النقدية» احدي ادوات التحليل الرئيسية في هذا المشروع بأكمله ، فاني اکتفي هنا بالاشارة السريعة الى ان الثورة والثورة المضادة في تاريخ مصر الحديث ، كالنهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ظاهرة واحدة مركبة ، فمن سمات الخصوصية المصرية هذا التلازم الثنائي بين السلب والایجاب والملد والجزر «داخل» الظاهرة في الزمن الواحد ، لا بين الداخل والمخرج ولا على فترات متباعدة .. فالتعاضد بين الثورة والثورة المضادة ظاهرة

جدلية في جوهر الحركة الاجتماعية المصرية والتطور الفكري أيضا . ولم تكن «ثنائية» الطهطاوي ومحمد عبده الا المظهر التجريدي لهذا التناقض المركب .. وهي الثنائية التي تلاحظها على الصعيد السياسي مرتين على الاقل : في ثورة ١٩١٩ التي وقف اشهر قادتها ضد عروبة مصر وضد اليسار الوليد وضد تجديد طه حسين ، بينما كانت هي الثورة الشعبية التي انجزت تصريح ٢٨ فبراير ، شباط ودستور ١٩٢٣ . وفي ثورة ١٩٥٢ التي وقف اشهر قادتها مع عروبة مصر وضد الاحلاف الاستعمارية وضد سلطة التحالف الملكي - الاقطاعي - الرأسمالي الكبير الى جانب القطاعات الاوسع من الشعب وتحقيق الاستقلال الاقتصادي والسياسي والعسكري ، وفي الوقت نفسه عجزت عن ايجاد الصيغة الصحيحة للديمقراطية ، فصادت حريات حلفائها الطبيعيين داخليا وعربيا ولم تكتشف النتائج الا مع الانكسارات والهزائم .

ولقد ساعد الثورة «المصرية» المضادة منذ البدء ، انها اقترنت بالسيطرة الاستعمارية العسكرية المباشرة مع هزيمة عرابي عام ١٨٨٢ ، فقد اصبحت هذه السيطرة على مختلف المستويات ركيزة موضوعية في الاقتصاد والمجتمع والسياسة والثقافة ، لقواعد الثورة المضادة .. فاقبلت ولادة الطبقة الوسطى المصرية مشوهة من البداية ، بهذا التداخل المعقد في نسيجها الاقتصادي الذي يهيمن عليه كبار ملاك الاراضي وكبار التجار والاحتكارات الاجنبية ، مما اوجد شريحة اجتماعية داخل الطبقة الوسطى نفسها ، تستفيد من الجانب المضاد لبناء الطبقة ككل ، المضاد لثورتها بمعنى ادق . هذه «البذرة» الاولى في جنين البرجوازية المصرية لم تمت قط ، وبالتالي لم تستطع هذه الطبقة ان تنجز ثورتها في اي وقت . في زمن سعد زغلول كانت «البذرة» حاضرة وقد اعلنت عن نفسها عام ١٩٣٦ بمهادنة التهادن مع الانكليز ، وبتوغل «الباشوات» في القيادة الفعلية لحزب «الوفد» . وفي زمن عبد الناصر كانت هذه «البذرة» قائمة وقد اعلنت من نفسها مرارا ، ولكن اكثر الاعلانات جلية كان انقلاب ١٩٧١ . وهو الانقلاب الذي استضاف عناصر اجتماعية جديدة الى تحالفه الطبقي ، ولكن جدوره الاجتماعية كانت فائرة في ارض الثورة ذاتها ولم تكن غريبة عليها مطلقا . في مجال المقارنة السوسيولوجية يمكن القول - المجازي بكسل تأكيد - ان عهد الناصر قد اعاد تأسيس الدولة الحديثة في مصر التي بناها محمد علي قبل قرن ونصف ، وان انقلاب ١٩٧١ كرس نظاما جديدا بلخص المصور التي توالى منذ وفاة ابراهيم باشا وسقوط محمد علي الى هزيمة الثورة العربية ، اي عصور عباس الاول وسعيد باشا والخبو اسماعيل والخبو توفيق . ومن البدهي ان «لخص عدة عصور» تمير مجازي للغاية ، ولكن المقصود به هو ان النظام الانتقالي الجديد في مصر السبعينات من هذا القرن يعكس نفسه فسي مجموعة من المظاهر الاجتماعية الثقافية ، تجد لها تراثا موصول الحلقات في النصف الاخير من القرن الماضي في تاريخ مصر : تدهور الثقافة ، الارتباط

بالغرب ، عزل مصر عن العرب ، الاتفاق مع الاحتلال الى غير ذلك . ولكن السمة النوعية الجديدة التي يبدأ تاريخها بالاستعمار البريطاني وهزيمة عرابي تظل حاضرة ، وهي ولادة الطبقة الوسطى المصرية وفي داخلها تنميش اسباب الثورة والثورة المضادة .. والفرق هو ان الثورة تسود احيانا دون الغاء لنقيضها الداخلي (بالاضافة الى الخارجي المزدوج : القوى الاجتماعية المضادة بطبيعتها للبرجوازية ، والقوى الاجنبية كالاستعمار الغربي او المشروع الصهيوني) او العكس ، وهو ان تسود الثورة المضادة دون الغاء لنقيضها الداخلي والخارجي . فالوضع الراهن منذ عام ١٩٧١ في مصر هو سيادة الثورة المضادة دون ان يعني ذلك لحظة واحدة غياب الثورة . اي ان مصر السبعينات من القرن الحالي ليست مجرد ثورة مضادة ، فهذا التعبير يختزل المجتمع في السلطة الحاكمة وحدها ، ولكن الرؤية السوسيوثقافية لمصر ككل تكتشف خيوط الثورة نفس النسيج الشامل للحركة الاجتماعية وفي ظل «نظام» الثورة المضادة ذاته .. لذلك فالانحطاط لدرجة السقوط الحضاري ليس وصفا دقيقا لما آلت مصر بعد عام ١٩٧٠ رغم كافة الظواهر «الثقافية» على هذا الانحطاط كالتفكير في تأجير هضبة الهرم وبيع مؤسسة السينما لاحد المقاولين العرب وانتعاش المسرح التجاري .. هذه كلها تعبيرات عن احدى الشرائح الاجتماعية (الطفيلية على الانتاج) ولكن مصر تتسع في الوقت ذاته لتعابير اخرى عن البرجوازية المنتجة المهيمنة مع غيرها من فئات البرجوازية الصغيرة والعمال والفلاحين .. بالاضافة الى قوى المعارضة خارج البلاد في العواصم العربية واوروبا ، التي شكلت ظاهرة النزوح الجماعي للمثقفين للمرة الاولى في تاريخ مصر الحديث .

(٨) «الثقافة والسلطة» عنوان كتاب المفكر الفرنسي بول شومبار دي لوف وهو يفيدنا هنا لا في مجال التطبيق او التناقض بين وضع هذه القضية في الغرب المتطور ووضعها العربي في مصر ، بل في اكتشاف ان هناك «خصوصية» كاملة الملامح في دور المثقفين المصريين السياسي . الكتاب المذكور مثلا وهو اوفى دراسة حول الموضوع لا يخطر على بال مؤلفه مطلقا هذا الدور الاستثنائي «للمثقف» في تكوين مصر السياسي .. انه يناقش المقولات التقليدية والجديدة معا كدور المثقف في الانتاج ، وبالتالي طبقية ولابعية الثقافة ، ودور الدولة في قهر الفكر المناوئ لها وبالتالي صعود الافكار وهبوطها ، ودور التكنولوجيا في توسيع دائرة المثقفين ، وبالتالي ظهور ما دعاه غرامشي ثم غارودي بالكتلة التاريخية التي تعدل في اسلوب صنع القرار مما يفسر التفورات الايديولوجية الراديكالية لبعض الاحزاب الشيوعية الغربية بدرجات متفاوتة كالحزب الاسباني والاطالي والفرنسي وخاصة ما يسمى بالشيوعية الاوروبية . هذه الاجتهادات كلها ثمرة مجتمع متطور حضاريا منذ عصر النهضة وتكنولوجيا منذ الانتقال الصناعي الاول فالانقلاب الذي فالانقلاب الالكتروني وديموقراطيا منذ الثورة الفرنسية . اما مصر التي يفاجأ الغرب دائما بالموقف المتطرف لانظمتها المتعاقبة

والتناقضة من «الثقف» (تغير الطمطاوي ومحمد عبده وعبد الله النديم فسي  
القرن الماضي ، وبريم التونسي في عهد الملك فؤاد بالإضافة الى محاكمات طه  
حسين وعلي عبد الرازق وعباس محمود العقاد وسلامه موسى ، ثم طرد ٥٤  
استاذًا من الجامعة عام ١٩٥٤ بقرار من مجلس قيادة الثورة ، وسجن مئات من  
المثقفين طيلة عشرين عاما من المرحلة الناصرية ، ثم فصل ١١١ كاتبًا وصحفيًا من  
العمل السياسي والمهني في بداية عام ١٩٧٣ ثم ملاحقة الكتاب المعارضين  
المقيمين في الخارج او المقيمين في الداخل ويكتبون في الخارج ملاحقة تصل  
الى حد مطالبة الانترنت بتسليمهم واتهامهم بالخيانة العظمى في منتصف عام  
(١٩٧٨) يفاجأ الغرب دائما بهذا التشدد التطرف في معاملة المثقف المصري لاختلاف  
مضامين الانظمة التي تمارس هذا البطش بهم وتوحد أسلوبها ، ولأن هذا  
الاسلوب ذاته يحتوي على مبالغة توجع الضمير الغربي الذي سرعان ما يتذكر  
النازية اذا كان اوروبيا والسألينية اذا كان اوروبيا شرقيا والكاثونية اذا كان  
امريكا . ولكن ثغرة الوعي قائمة اصلا في تصور «الدور» الذي يلعبه المثقف  
العربي في مصر الحديثة ، لا لانه يتمتع باخلاقيات نضالية ما ، بل لان هذا  
الدور ولد اصلا في غمرة استقلال مصر وتحديثها وتعريبها الامبراطوري في ظل  
محمد علي ، وتابع سيره في ظل النشأة الخاصة للطبقة الوسطى منذ نهايات  
القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، وبقي صامدا حتى طموحات  
البرجوازية الصغيرة في السلطة بين الخمسينات والستينات في القرن الحالي  
حيث تباورت بعد هزيمة ١٩٦٧ في خضم حركات الطلاب المتعاقبة ظاهرة «الثورة  
الثقافية الدائمة» . وهو الدور الذي لم يخطر على بال سارتر في كتابه المهم  
تماما «دفاع عن المثقفين» (الترجم الى العربية - دار الاداب - بيروت ١٩٧٣)  
رغم تصديه التفصيلي لاهية المثقف ووظيفته لا في الغرب وحده بل في العالم  
الثالث ايضا . واذا كان هناك ما يشفع لسارتر في عدم معرفته بهذا الدور (رغم  
زيارته لمصر واشتغال كتابه على المحاضرة التي القاها في جامعة القاهرة عام  
١٩٦٧) ، فانه ليس هناك ما يشفع لمفكر مهم هو المغربي عبد الله العروي فسي  
اطروحته «الابديولوجية العربية المعاصرة» و«أزمة المثقفين العرب : تقليدية ام  
تاريخية» والاول منهما يبحث في مرحلة النهضة والآخر يواصل البحث حتى  
المرحلة المعاصرة ، ومع ذلك لا يعثر على ابعاد هذا «الدور» وهويته في البشاش  
الاجتماعي للدولة والثقافة ، وبالتالي في الثورة والتشكيل التاريخي .  
لذلك لا بد من الإشارة ، فقط ، الى حدود هذا الدور هكذا :

● الازهر فالجامعات فالصحافة هي الماقل الثلاثة الرئيسية للقيادة الفكرية  
في البلاد .. ودور الازهر لم يقتصر قط على «الدين» ودور الجامعات لم يقتصر  
قط على «العلم» ودور الصحافة لم يقتصر قط على «السياسة» في تاريخ مصر  
الحديث ، بل كانت القلاع الثلاث - كافراد وكحركات وكمنابر وتنظيمات -  
احزابا كاملة السمات الحزبية ، توازي الحزب احيانا وتظل بديلا له في غيابها

أحيانا أخرى . ليست صدفة ان يكون الطهطاوي ومحمد عبده وسعد زغلول وطه حسين وعلي عبد الرزاق وأمين الخولي وخالد محمد خالد ومحمد أحمد خلف الله من خريجي أو مجاوري الأزهر ، وليست صدفة ان غالبيتهم احتكت بطريق مباشر أو غير مباشر بالفكر الفرنسي ، وانهم جميعا من رواد التجديد والنهضة والثورة . وليست صدفة كذلك ان انتفاضات الطلاب المصريين وأساتذة الجامعات تمتد في التاريخ المصري الى عام ١٩٠٦ (مع مأساة دنشواي التي شنت فيها الاحتلال البريطاني بعض الفلاحين المصريين لمجرد احتجاجهم على صيد الحمام الذي ينتفون به) الى عام ١٩١٩ الى عام ١٩٣٥ الى عام ١٩٤٦ الى عام ١٩٥٤ الى عام ١٩٦٨ وحتى وقتنا الحاضر . . حيث تشكل الحركة الطلابية هوية اجتماعية - تاريخية - ثقافية ، متصلة الحلقات . وليست صدفة ان الصحافة المصرية في مختلف مراحل تاريخية لم تكن مجرد «لسان» للحزب او «مصباح» للتبوير الفكري ، بل كانت دائما هي الحزب وهي اداة النضال ، الهادفة والمتهدفة . (عام ١٩٣١ الى اسماعيل صدقي باشا رئيس وزراء مصر ٢١ امتياز صحيفة مصرية ، وعام ١٩٥٣ الى مجلس قيادة الثورة جريدة «المصري» وامت بقة الصحف ، وعام ١٩٧٨ صودرت جريدة «الاهالي» ) . لماذا هذا الثالث ، لان قيمة «الوعي» تتضاعف في حالة كحالة بلادي ، فمجرد «الوعي» - سواء كان هناك التنظيم او لم يكن - من شأنه ان يصبح العمود الفقري للتغيير . ولعل ذلك يفسر ، بأسلوب التقابل الرياضي - كثرة الانتفاضات العفوية في تاريخ مصر السياسي والتي تجعل الحكومات الدكتاتورية تتردد مشدوهة امام الظاهرة بان هناك «أقلية منحرفة» تحرك الجموع . كما يفسر ايضا اللاتنظيم في اكثر تنظيمات مصر الحزبية شعبية (باستثناء الاخسوان المسلمين و«مصر الفتاة» وجهاز الامن ، فهي الاحزاب الثلاثة المنظمة جيدا ، ولكنها معا لا تتمتع بالشعبية خارج حدود اعضائها) . فالوفد في العصر الملكي والاتحاد الاشتراكي في العهد الناصري لم يكونا حزين بالمعنى التنظيمي الدقيق لهذا التعبير ، بل كان الاول «شارع سعد زغلول» ثم «شارع النحاس» وكان الثاني شارع جمال عبد الناصر . والحالة ذاتها على نحو معقد في التنظيمات الشيوعية قبل عام ٥٢ وبمدها حيث ظاهرة التشرذم على الصعيد التنظيمي وظاهرة «التمركز» عند قاعدة اوسع من المثقفين ، والظاهرة الاستثنائية وهي «حل المنظمات الشيوعية» لنفسها عام ١٩٦٥ والانضمام كافراد الى الاتحاد الاشتراكي . الظاهرة الثانية الى جانب الانتفاضات العفوية هي ان الديموقراطية الشكلية والنسبية والليبرالية تدمم دائما التيار الاكثر تقدما ولا تستطيع الانظمة التي تشدق بها ان تحرص على «شكليتها» سواء كان ذلك في العصر الملكي (فسؤاد وفاروق) او في عصر «الافتتاح» بعد ١٩٧١ . . فالديموقراطية في مصر ونفسى ابسط صورها تسحب الأرض من تحت اقدام اليمين . وحرية الكلمة تأتي في مقدمة الحريات . ومن هنا كان الدور البارز «للمثقف» المصري ، فالفكر الحر قبل التنظيم المستقل ، هو عصب الديموقراطية المصرية .

في مواجهة «الوعي» الذي يرادف البنية الاجتماعية - الثقافية الثورية ،  
يقف «التجهيل» وتسيو الأمية الأبجدية وأمية المتعلمين في صف الثورة المضادة.  
ويظهر على الفور - لهذا السبب - الدور التميز لعلاقة المثقف بالسلطة في مصر ،  
فهو ليس مفكرا فحسب بل هو يفكر كما لو انه في السلطة او سيكونها ، داخلها  
او خارجها لا مستقلا عن «العلاقة بها» . الكاتب المصري ، بهذا المعنى ، يكتب  
دور «الحزب» . وهو امر يختلف تماما لا عن «العالم الثالث» وحده ، وانما عن  
بقية الانظار العربية المحيطة بمصر ، حيث يغلب «التنظيم» على الحياة السياسية  
في سوريا ولبنان والعراق والسودان وتونس والمغرب على سبيل المثال ، فالحزب  
معارضا او حاكما هو اداة التحرك الاولى مع او ضد السلطة . او يغلب الفراغ  
التنظيمي ليحل مكانه نوع من التيقراطية الدينية كما هو الحال في السعودية  
مثلا . مصر ليست المجتمع «المنظم» سياسيا ، وليست المجتمع «الفارغ» او  
المفرغ ، ولكنها مجتمع الصراع بين الوعي والتجهيل وبين الديموقراطية  
والدكتاتورية وبين الانتفاضة العفوية والقهر السلطوي . ولذلك كله سلبياته قبل  
ايجابياته ، ولكن المهم هو انه اسهم في حفر مكان خاص وبالغ الاستثناء لدور  
المثقف في دولة الانتاج ومجتمع الاستهلاك على السواء .

● المثقفون من علماء الأزهر الى اساتذة الجامعات الى المهنيين الى الطلاب ،  
ومن العسكريين الى الكتاب والفنانين هم **طبقة التغيير** في الاقتصاد والتنمية  
والقيادة السياسية . من عرابي الى عبد الناصر كان الجيش الوطني هو اداة  
التغيير مهما كانت هوية التغيير ونتائجه . ومن سعد زغلول وطلعت حرب الى  
«القطاع العام» الناصري ، كان التكنوقراط هم اعمدة الدولة والمجتمع الجديدين .  
عقبة العقبات التي تصادفهم مثلثة الاضلاع : ثنائية فكر النهضة ، اغنياء الريف ،  
دولة الموظفين . انهم ثالوث الاوتوقراطية والتيوقراطية والبيروقراطية ، اي  
السلطة الشخصية للفرد الحاكم والمناخ السلفى المتطرف والدكتاتورية . تلك هي  
المصطلحات السياسية للبنية الاجتماعية - الثقافية من محمد علي الى عبد الناصر ،  
والتي ينتج عنها نوع من الانفصال الخطر بين الثقافة والمجتمع في مراحل المد  
الثوري ، ونوع من التوحد الصوفي في مراحل الجزر . يحدث ايضا التناقض بين  
الواجهة والبناء في زمن النهضة ، وتتوحد الواجهة بالمشغول في زمن الثورة  
المضادة . يحدث كذلك التمازج بين العقل والوجدان لحظة الخطو الى الامام ،  
ويتوحدان لحظة الانتكاس الى الوراء . (أمثلة تاريخية : الطهاوي يتكلم عن  
الدستور ومحمد علي حاكم مطلق يرعى منجزات الطهاوي ولا يأخذ بحرف منها ،  
وليست هناك الطبقة القادرة على الاستفادة منها - محمد عبده يخاصم الخديو  
ويتفق مع الانكليز ، يضع دستور الحزب الوطني وينشق على الثورة اعرابية -  
سعد زغلول يقود ثورة ١٩١٩ ويقف ضد الانفتاح العقلي لطه حسين - المحافظون  
المصريون من العقاد وعزيز اباطة الى يوسف السباعي وتروت اباطة يملكون السلطة  
الثقافية في مصر الناصرية ، والانتاج الفكري والفني الحقيقي في هذه الفترة

لغيرهم من الراديكاليين والديموقراطيين المصريين - انقلابات زيور ومحمد محمود واسماعيل صدقي وابراهيم عبد الهادي ومحمود فهيم النقراشي وأنور السادات، في ظل الشعارات الليبرالية ، تنسف كافة مظاهرها ولا ترتدي اية اقنعة فتزيف الانتخابات وتحل البرلمانات وتلغي امتيازات الصحف وتدمر صحف الاقليات الدستورية ) .

الثقوفون المصريون هم قادة التنمية - الاقتصادية والاجتماعية والثقافية - طيلة النصف القرن الاخير ، منذ طلعت حرب المؤسس الحقيقي لبناء الرأسمالية الوطنية في مصر وصاحب كتاب علاج مصر الاقتصادي عام ١٩١٠ . ولم يكن صدفة تاريخ افتتاحه لبنك مصر برأس مال وطني خالص وخبرة وطنية خالصة عام ١٩٢٠ في أعقاب ثورة ١٩١٩ ولا يخلو من الغزى انه أسس في الوقت نفسه شركة مصر للتمثيل والسينما . الى صبحي وحيدة عضو مجلس الإدارة المنتخب لاتحاد الصناعات المصرية وصاحب اخطر كتاب في تاريخ الفكر البرجوازي المصري على صعيد الاستراتيجية الحضارية هو كتاب «في اصول المسألة المصرية» عام ١٩٥٠ . الى العسكريين والمدنيين من اهل الثقة وأهل الخبرة في مصر الناصرية الذين وضمو حجر الاساس «المؤسسة الاقتصادية» عام ١٩٥٧ ومجلس الانتاج ، ثم القطاع العام ١٩٦١ - ١٩٦٢ وخلال ذلك كله عمليات التعمير والتأميم التي يمكن ان «تشل» الحركة الاقتصادية للبلاد ، لولا هذه الفئات الاربعة من المثقفين الذين عنوا بالتخطيط والإدارة ، رغم كل السلبات ، وانتشلوا البلاد من ازمة محققة بلغت ذروتها في عدوان السويس ١٩٥٦ وذراوتها الاخرى في تهريب الاموال الى الخارج .

هذا الحجم الاستثنائي لدور المثقف المصري في الانتاج ، من اهم الخصائص النوعية المستقلة في علاقة الثقافة بالسلطة في مصر الحديثة .

● رغم المسافة الهائلة بين العمل الذهني والعمل اليدوي في مصر ، كبقية اقطار العالم المتخلف في عصرنا ، الا ان الاتساع الاستثنائي للبرجوازية الصغيرة والتشغيل الكامل لخريجي الجامعات الذين يبلغون ايضا حجما استثنائيا ، يؤدي الى مكانة فريدة للعمل الذهني في دورة الانتاج المصري تكاد تشبه «الكتلة التاريخية الجديدة» في العالم المتطور . السبب «المصري» ليس تكنولوجيا كما هو الحال في الغرب واليابان ، والنتيجة «المصرية» ليست الاستغناء التدريجي عن الطبقة العاملة الصناعية . السبب في مصر اجتماعي - ثقافي ، ولكن النتيجة هي ذلك التمايز لا في دور المثقفين الاقتصادي والسياسي ، بل في استحالة تصنيف مصر تلقائيا ضمن قائمة المجتمعات المتخلفة رغم فقرها وانفجارها السكاني وتدهور مستوى الخدمات فيها واستيلاء الطفيليين على سلطة نظامها ، واحتلال جزء من اراضيها .

ان هذه الكتلة الاجتماعية - الثقافية ، كما احب ان ادعوها ، خلافا لمصطلح «الكتلة التاريخية الجديدة» التي تنبأ بها الايطالي غرامشي وفصل بسببها من عضوية الحزب الشيوعي الفرنسي غارودي ثم اصبحت بدئية فكرية عند اكثر



الاحزاب الشيوعية الغربية ، لا علاقة لها بمتغيرات قوى الانتاج (وسائل الانتاج والعمال) بل لها علاقة بعلاقات الانتاج والقيمة المضافة والقيم الاجتماعية . انها لا تنفي مثلا الدور الطليحي والقيادي للطبقة العاملة المصرية ذات التقاليد العريقة في الانتاج والعمل السياسي في مصر منذ ثلاثة ارباع قرن . ولكنها تضع في الاعتبار عاملين رئيسيين هما مستوى الوعي ومستوى التنظيم ، فباستثناء الوعي النقابي تمزق الوعي البروليتاري الصناعي والتنظيم البروليتاري الثوري - لاسباب تاريخية اجتماعية - بحيث اصبحت قيادتها للانتاج لا تترادف بشكل تلقائي قيادتها للتطور . والفلاحون المصريون ، رغم انتفاضاتهم المتصلة ضد الاحتلال البريطاني وكبار ملاك الاراضي المصريين والمتصرين ، الا انهم ظلوا دوما ائتمس حالا في الوعي والتنظيم من العمال والحرفيين .

وتعد حركة فبراير - مارس (شباط ، آذار) عام ١٩١٦ التي تزعمتها «اللجنة الوطنية للطلبة والعمال» هي التجسيد المباشر لمكونات ومقومات «الكتلة الاجتماعية - الثقافية» الجديدة في مصر . وهي الحركة التي فرضت على ضمير العالم اتخاذ يوم ٢١ فبراير ، شباط ١٩٤٦ تاريخا ثابتا وعيدا دائما تحتفل به الإنسانية و«طلابها» . كانت تلك الوحدة الانعماجية بين مثقفي البرجوازية الصغيرة والعمال اكثر عمقا وشمولا من اطار «الجهة» التقليدية . هذا العمق والشمول هو الذي انبر غليان الاربعمينات المصرية وثقافتها التي ارهصت بالثورة . حركة ١٩٤٦ هي الجذر التاريخي - الاجتماعسي لانتفاضة الستينات ٦٨ - ١٩٧٧ والنوازل بينهما تزيد تاصيل الظاهرة من قاعدتها التحتية الى قمعتها العلوية ، اي من التكوينات الاقتصادية الاجتماعية الى التركيب الذهني والشعوري في الآداب والفنون والفكر واشكال التعبير المختلفة . واذا كان طلاب ومثقفو وعمال الاربعمينات كانوا ابناء التنظيمات السياسية المختلفة ففرضوا شكلا ارقى يرد على جبهة التهادن عام ١٩٣٦ فان طلاب ومثقفو وعمال اواخر الستينات وطيلة السبعينات هم الذين فرضوا «التنظيم» على الشارع البرجوازي والبروليتاري غير المنظم ، وهم الذين فرضوا على مناخ الهزيمة بعد ١٩٦٧ شكلا ارقى لقيادة التطور : هو اللاتناقض بين الديمقراطية وتحرير الارض والعدل الاجتماعي .

(٩) يعالج الباحث هذه النقطة بشيء من التفصيل نسي فصلين : الاول هو «الديموقراطية والثقافة وحركة ٢٣ يوليو» بكتابه «ثقافتنا بين نعم ولا» ( دار الطليعة - بيروت ٧٢ - ص ١٦ الى ص ٥٠) والثاني هو «عيد الناصر والمثقفون» بكتابه «مذكرات ثقافة تحتضر» (دار الطليعة - بيروت ١٩٧٠ - ص ٣٦٩ الى ٤٢٢) .

(١٠) لا احد ينكر الدور الرائد لعمال توفيق الحكيم المسرحية وأعمال نجيب محفوظ الروائية وأعمال لويس عوض النقدية وأعمال حسين فوزي التاريخية وأعمال عبد الرحمن الشراوي الدرامية والشعرية . ولا احد ينكر السدور الاجتماعي - السياسي لهذه الأعمال في تطوير بنية الوعي المصري وتندد السليبيات الناصرية احيانا . ولكن البداية لا تصلح شفيحا للخاتمة والتاريخ ليس وسيطا

للحاضر ولا سمسارا للمستقبل .. فهم حين يؤيدون من مواقع مختلفة ذروة الانقلاب السلطوي في مصر السبعينات (زيارة القدس) ولا يعترضون على مذبحة الحريات الديمقراطية (مايو) ، أيار ١٩٧٨) فانهم يخونون انفسهم اولا وتاريخهم بالذات .. الذي هو جزء من تاريخ عقلنا ووجداننا .

(١١) يقول الدكتور لويس عوض في الجزء الاول من «تاريخ الفكر المصري الحديث» ان «ثورات المصريين سواء على الحكم الاجنبي او على العلاقات الاقطاعية كانت لا تنقطع في فترات عديدة من هذا العصر الكئيب» ، وكانت آخر هذه الثورات قبل مجيء يونابرت بسنوات قليلة ، وكانت ثورة عاتية انتهت بانفصال الصعيد الاعلى وتوزيع ارضه على الفلاحين وقيام حكم شبه جمهوري فيه على يد زعيم الهوارة شيخ العرب الامير همام الكبير» (ص ١١) .

ويجب ان نتابع لويس عوض بالتفات شديد ، لان سرده الموضوعي الامين وتحليله التاريخي الاجتماعي البصر ، لا يؤيدان به الى «تركيب نظري» صحيح . ورغم «الشكل» غير الاكاديمي لكتابه البارز فان محتواه اكاديمي من طراز فريد . في هذه النقطة مثلا ، يعتمد باسالة وحلق على اعظم المؤرخين : المقريزي فسي «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» و«السلوك لمعرفة دول الملوك» - ابن تفرج بردي في «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» - القلقشندي فسي «صبح الاشمى» - الظاهري في «زبدة كشف الممالك» - ابن اباس في «بدائع الزهور في وقائع الدهور» - الجبرتي في «معجائب الآثار» . وهي مصادر كافية تماما لان تمدد بالمادة الخام التي استطاع ان يستخلص منها - مثلا - ان سلطنة مصر الملوكي قد حالت «دون تكون طبقة برجوازية فعالة يمكن ان يكون لها كيان مستقل او ارادة مستقلة عن ارادة السلطان» وذلك لانه كان يصادر اموال التجار بين الحين والآخر . ولان اولاده كانوا يحتكرون الانتاج الزراعي فقد حال ذلك ايضا «دون نشوء طبقة ارستقراطية في مصر .. وبالتالي حال دون تبلور النظام الاقطاعي» (ص ١٤) .

وفي تقديرنا ان هاتين نقطتان مهمتان ، فالاولى لا تفسر ما وقع في تلك الفترة من تاريخ مصر وحدها ، بل تفسر لماذا لم تتقدم برجوازية عربية اسلامية منذ وقت مبكر ، وقد اتاح لها الدين الجديد والحضارة الجديدة والفتوحات الجديدة وتقدم العلوم والكشوف وبعض تيارات الفلسفة مقومات «النهضة» التي كان يمكن ان تستمر ، لولا سقوط «الدولة» الاسلامية في برائن التشرذم ثم هيمنة السلطنة العثمانية على اقدار العرب المسلمين عدة قرون ، يصفها الدكتور علي حسني الخربوطلي في كتابه «التاريخ الموحد للامة العربية» قائلا «كان الفتح العثماني للاقطار العربية حركة توسعية» ، تضم الى رقعة هذه الدولة اقطارا اخرى ، وتبرز عظميتها الدولية . وقد ادركت الدولة العثمانية ضعف السدول العربية فرأت ان تبتملها كما ياكل القوي الضعيف . ورات الاطماع الاوربية تهدد البلاد العربية ، فرأت ان تظهر بمظهر المنقذ الحرر . وكانت الاقطار العربية تضم الاماكن المقدسة الاسلامية ، فرأت الدولة العثمانية ان تضفي عليها حمايتها ، حتى

يصبح السلطان العثماني حامي الاسلام وراعي المسلمين ، وظهر هذا الاتجاه واضحا في حرص السلطان سليم ، كما يرى كثير من المؤرخين ، على تنازل الخليفة العباسي بالقاهرة له عن الخلافة ، رغم ان الخلافة كان يتولاها دائما عرب قرش. فقد فطن السلطان سليم ان العرب حريصون على الاحتفاظ بنظام الخلافة ، كما ظن المسلمون بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد بعد اجتياح المغول لها وقتل الخليفة المستعصم ، ان العالم قد انتهى ، وان الشمس لن تشرق في اليوم التالي . ولذا ادرك السلطان سليم انه اذا اتخذ لقب الخلافة كان له سلطانها ، فيضمن ولاء العرب والمسلمين له ، باعتبار ان الخليفة هو في الواقع خليفة رسول الله وانه ولي الامر الذي يجب على المسلمين طاعته ، وحتى يجمع السلطان الخليفة بين السلطتين السياسية والدينية» (ص ١٩١) .

بهذا المعنى يصبح الفتح العثماني تقيضا للفتح العربي ، رغم «وحدة الاسلام» التي تجمع بينهما . انه اشبه ما يكون بالثورة المضادة للحضارة العربية (يفك حرى الوحدة التي اقامها الاسلام بين العرب) والحضارة الاسلامية (بادخال ممارسات غريبة على النص والروح والممارسة الاسلامية الاولى وقرينة من الفكرة البابوية المسيحية - ظل الله على الارض - والكنيسة الكاثوليكية) . وقد ادى ذلك كله الى احباط اي طموح لاقامة برجوازية عربية توفرت لها في العصر الوسيط كافة مقومات النهوض . فاذا عدنا الى لويس عوض نراه يؤكد هذه الحقيقة في تطبيقها داخل الحدود الاقليمية للقطر الواحد ، وهو مصر في مثالنا .. فلم تنشأ بها أرستقراطية مصرية ولا برجوازية مصر في وقت مهيا اجتماعيا لذلك ، بسبب النظام الاوتو - ثيوقراطي الاجنبي . ونتيجة لعدم ميلاد الظاهرة في موعدها سوف نكتشف هذا الخيط المتواصل من المفارقات التاريخية : انتقال مركز النهضة من العصر الذهبي للحضارة العربية الاسلامية الى اوربا التي كانت تحيا «عصرها المظلمة» - فتحت الاقطار العربية الى دولات طائفية او عرقية والى حدود غير طبيعية تفتعلها مصالح الاجنبي - تراكم التخلف عن مجرى النهضة في الخارج حتى نلتقي بها في ظروف غير متكافئة فتضعنا امام مازق تاريخي : حاجتنا اليها ودفاعنا عن استقلالنا ، ويشكل هذا المزيج منذ بونابرت تحديا ماديا وفكريا للعرب المعاصرين - عندما يتشكل الاقطاع والبرجوازية متأخرين وعلى نحو مغاير لنشأتها في الغرب يحدث التداخل والتشابك والتعقيد في النسيج الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي - الثقافي الذي يحتاج الى «الابداع الفكري» فسي اكتشاف القوانين الخاصة للتطور ، حتى يمكن تلمس الحلول الصحيحة .

يتابع لويس عوض «وقد كان من اهم ما تميزت به ثورات مصر الشعبية طوال عهد المماليك خلوها من كل ايدولوجية دينية» ويعتمد على تفسير بوليك . ن في مقاله «الثورات الشعبية في مصر في عصر المماليك واسبابها الاقتصادية» المنشور في ريفيو ديزاتود اسلاميك - ١٩٣٤ - الكراسة ٣ - ص ٢٥١ - ٢٧٣ حيث يرى ان «رجعية رجال الدين من جميع الفئات في مصر طوال هذا العصر ورضاهم بان

يكونوا ادوات في ايدي الحكام» هي السبب في هذه الظاهرة (ص ١٥) باستثناء ثورة عبيد القاهرة عام ١٢٦٠ بقيادة الزاهد الشيعي التكراني ، والثورة المهدية ، وثورة ابن الفلاح الشنعاوي الذي اعلن انه المهدي المنتظر والتي بعض المحرمات الدينية (ص ١٦) .

وقد كان حريا بلويس عوض ان «يركب» من هذا السرد التحليلي منظوقا نظريا عكسيا تماما لما جاء به ، فهو يقطع بان حملة بونايرت كانت الحد الفاصل بين عهدين في تاريخ مصر (والعرب عموما ربما) ، ويقطع بان نقطة البدء في التاريخ «القومي» للمصريين هي القومية المصرية . وليس هذان الاستنتاجان صحيحين على الاطلاق . فحين يهتم الطهطاوي بان يذكر جمهورية همام في كتابه «تلخيص الابريز» ويقول ان ما رآه في فرنسا يذكره بهذه الجمهورية المصرية ، لا يستطيع المؤرخ الاجتماعي ان يقطع بان حملة بونايرت كانت الحد الفاصل بين عهدين .. اذ كانت عناصر المناخ الموضوعي لولادة «التحديث» متوفرة في مصر قبل أوروبا ، بالاعتماد على لويس عوض نفسه ، رغم التواءات التاريخ الوسيط وسقوط الدولة الاسلامية والاحتلال التركي . كذلك حين نلاحظ ان جمهورية همام هذه ، والانفاضات السابقة عليها - كانت قواها الاجتماعية من البدو والفلاحين اي من العاربة والمستعربة .. وان هذه القوى هي التي كانت دوما تحصل على «استقلال مصر» وازدهارها ، بينما حين تنكفي مصر على ذاتها بالمعنى الاقليمي تفقرى حدودها من الاجنبي وتسحق ديموقراطيتها وتهدر مصالح غالبية شعبها . والقانون الذي يمكن استخلاصه من هذه المقارنة النقدية هي ان عروبة مصر تعني استقلالها وتقدمها الاجتماعي ، وان الدعوة الاقليمية - مهما حسنت النوايا - تقود الى الهزيمة والاحتلال والدكتاتورية والقهر الاجتماعي . ولا جدوى مطلقا من تبني الليبرالية والعدالة ومعاداة الفكرة العربية في الوقت نفسه .. فحتى المحاولات العملية لتعريب مصر حين افتقدت شرطا واحدا من هذه الشروط سقطت . ان الخصوصية الاجتماعية - التاريخية لمصر تقول :

١ - ان عروبة مصر ليست مجرد وحدة مصر او قدر قومي ، بل تجربة تاريخية - اجتماعية برهنت على انها باب الخلاص الوحيد للمصريين لاستئناف مسيرتهم الحضارية .

ب - ان الديموقراطية لا تفيد سوى القطاعات الراسعة من الشعب المصري ، وتضر في جميع الاحوال «بالسادة» مصريين واجانب .

ج - لذلك كان جوهر الديموقراطية في مصر هو الارتباط القومي العربي من ناحية ، والاستقلال الوطني من ناحية ثانية ، والتقدم الاجتماعي لمصلحة الغالبية من ناحية ثالثة .

ان شرارة النهضة في العصر الحديث اسبق من الاحتكاك بالغرب ومن حكم محمد علي معا ، والتوقف عند احد العاملين كالجمع بينهما خطأ تاريخي .. لان العامل الذاتي للتطور كان حاضرا حسدته في ذروة تاريخية جمهورية شيخ العرب الامير همام زعيم قبيلة الهوارة في صعيد مصر . هو العامل الذي يمكن اختصاره

## في «عروبة مصر الحديثة» .

(١٢) كافة المفريات تقود الى هذه الفكرة الالامعة «وسطية مصر واعتدالها» .. وهي الفكرة التي لم تفارق خيال المؤرخين والجغرافيين وعلماء الاجتماع المصريين منذ الح عليها شفيق غربال في كتابه التميز «تكوين مصر» وحسين مؤنس في اهم كتبه «مصر ورسالتها» الى نعمات فؤاد في اطروحتها للدكتوراه «النيل في الادب المصري» وكتابها الشعاري «شخصية مصر» . ومن سليمان حزين في دراسته «سكان مصر ودراسة تاريخهم الجنسي» الى حسين فوزي في «سندباد مصري» وضبي وحيدة في «في اصول المسألة المصرية» . ومن عباس محمود العقاد في كتابه «سعد زغلول . سريرة وتحية» وطه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» وسلامه موسى في كتابه «مصر اصل الحضارة» الى أحدث كتابين ظهرا عام ١٩٧٠ و ١٩٧٢ على التوالي وهما «شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان» لجمال حمدان استاذ الجغرافيا السياسية ، و«وحدة تاريخ مصر» لمحمد العزب موسى . الكتب السابقة عليهما تغطي مساحة زمنية من التاليف المصري المستمر حول الموضوع تغطي حوالي نصف قرن . ولكن هذه الكتب السابقة تناقش وسطية مصر واعتدالها من منظور اقليمي ، جغرافيا كان او تاريخيا او حضاريا او مرقيا ، فتتوزع «وسطية مصر» في تلك المؤلفات بين الانتماء الى حضارة البحر المتوسط او الى الاستمرار الفرعوني او اليهما معا او الى الجدور الافريقية او جنوب غرب اوربا او اليهما معا . تلك المؤلفات - باستثناء الكتابين الآخرين اللذين صدرا اول السبعينات اكر - لا تخلو من المنهج الاكاديمي في البحث ، ولكنها لا تخلو ايضا من الانفعال العاطفي والهوى السياسي التدرج من التعبير عن ثوبة الطبقة المتوسطة المصرية الى تكوصها وارتدادها ، من طموحاتها في «نهضة» مرتبطة بالغرب منزلة عن الشرق واخفاقاتها في الاستفاضة بالمجد المصري القديم ليدفع عنها قهر الوجه الآخر للنهضة الغربية وهو الاستعمار . وكانت هذه الوسطية او الاعتدال تبريرا ايدولوجيا للدموة الى اشتراكية تدريجية وديموقراطية موجهة على السواء ، بل هي التي اثمرت في الاغلب نظرية «المستبد العادل» عند توفيق الحكيم من رواية «عودة الروح» عام ١٩٣٤ الى الكتاب النظري «التعادلية» مسام ١٩٥٥ الى دعوته المثيرة «لحياد مصر» عام ١٩٧٨ .

اما كتابا حمدان والعزب موسى فهما يخلوان اولا من المنظور الاقليمي وثانيا من الانحياز الطبقي للبرجوازية الوسطى . ورغم ذلك فاولهما - كمال جغرافي - يقول بوسطية مصر على الصعيدين الطبيعي والبشري (الفصل ١٢ التوسط والتوازن من ص ٥١ الى ص ٧٠) . ويؤكد على الوحدة في الثنائية وعلى الانسجام نفسي التناقض ، وينتهي الى القول «ولعل هذا يؤكد كيف ان شخصية مصر الكائنة هي دائما في ملكة الحد الاوسط وفي مبقرية الحل الوسط» (ص ٧٠) . واما الثاني فهو - كمؤرخ - ينظر الى تطور مصر التاريخي كعملية متوازنة قامت بها الحضارة

المصرية على مر العصور ، اذ استوعبت حلقات التاريخ الكبير : الفرعونية ، المسيحية ، الاسلام ، لتفرز بعدئذ «مصر العربية الحديثة» كمركب للأناجيل الثلاثة يميز مصر عن غيرها من اقطار العالم الحديث والعالم الاسلامي والعالم العربي ، دون ان يترك صلتها العضوية بالعوالم الثلاثة .

والنتيجتان اللتان ينتهي اليهما الجغرافي والمؤرخ ، صحيان ولكنهما ناقصتان .. فالوسطية الطبيعية والاعتدال السلوكي والتوازن التاريخي - والباحثان رصدوا الكثير من مظاهر العناصر الثلاثة في توصيف اقرب الى الدقة لشخصية مصر - لا يقود ذلك كله الى «الاستنتاجات» العفوية او المتعمدة عند غيرهما ممن يقولون بان الساحة المصرية والصبر المصري هما خلاصة الفكر والفعل في حياة المصريين ، حيث تصل صراحة القول في هذه «القيم» الى حدود البرافمانية والانتهازية وانعدام الشجاعة والخضوع للقهر والاستسلام للذل . المؤلفان لا ينتهيان بالقلم الى هذه النتائج ، ولكني قلت ان نتائجهما ناقصة وغير كافية . وكنت اقصد ان «الحثيات» الصحيحة التي يوردانها من الممكن ان تبرر لغيرهما الوصول الى نتائج غير صحيحة على الاطلاق .

فالوسطية المصرية كاعتدال جغرافي وتوازن تاريخي ، تؤدي الى «الاسلوب» متميز في معالجة التطور الوطني والاجتماعي ، ولكنها ليست بآية حال (مضمونا) ثابتا لهذا التطور .. ان هذا الاسلوب هو جزء من «الخصوصية» المصرية التي لا تلتفي القوانين العامة ، بل تتفاعل معها على نحو متميز عن غيرها .. فالمصريون الذين قدموا اربعمائة الف شهيد (مسيحيين ووثنيين) في يوم واحد تبدأ به السنة القبطية تخليدا للذكرى المذبحة التي اقامها الطاغية الروماني دقلديانوس ، هم انفسهم الذين دخلوا في دين الاسلام افواجا ، فهل كانوا شجعانا في الواقعة الاولى وجبناء في الثانية ، ام ان الامر يحتاج الى تحليل حضاري اعمق لشخصية مصر ؟ والمصريون الذين لم يصمتوا لحظة واحدة طيلة الحكم التركي المملوكي هم انفسهم الذين رحبوا بمحمد علي واليا عليهم مستقلا بهم . والمصريون الذين افتتح الخديو اسماعيل برلمانهم الاول فشكروا «الحضرة الخديوية» على هذه «المنحة» هم انفسهم الذين قالوا له بعد وقت قصير «نحن نواب هذه الامة» . والمصريون هم الذين قاتلوا الى جانب عرابي وسعد زغلول وعبد الناصر ، ضد العرش والاستعمار البريطاني وكبار الملاك ، وهم الذين سخوا في عطاء الدم خلال اربع حروب ضد اسرائيل بين ١٩٥٦ و ١٩٧٣ وهم انفسهم الذين قدموا اكثر من ٣٠٠ شهيدا في احداث ١٨ و ١٩ يناير ، كانون الثاني ١٩٧٧ وهم الذين انتفضوا على هزيمة ١٩٦٧ سواء في ظل عبد الناصر عام ١٩٦٨ او في ظل الذين جاءوا بعده بين عامي ٧١ و ١٩٧٨ في عمل سياسي متصل لم تعرفه الاقطار العربية الاخرى .. رغم بشاعة القهر ووسائل التعذيب النفسي والبدني وسياسة التجويع والتشريد والنفي . ان مصر كمجتمع طبقي تكاد تنعدم فيه التواءات الطائفية (العرقية او الدينية) يعرف اليسار واليمين في قاعدته الاجتماعية وتعبيراته الفكرية على السواء ، كما

انه يعرف «الوسط» تعبيرا عن الطبقة المتوسطة العريضة بأجنحتها المتعددة . وهو مجتمع يعرف العنف والتطرف كغيره من المجتمعات ، ولكن أسلوبه الخاص يطبع هذا العنف والتطرف بطابع مميز اكتسبه من خبراته التاريخية مع الدولة المركزية العريقة في القدم ونظام الري والجهاز البيروقراطي الموغل في التاريخ والحضارة الزراعية ، وموقعه الاستراتيجي بين القارات الثلاث . اي من خلال خبرته في الوعي واللاشعور الجمعي مع «السلطة» الوطنية و«الغزو» الاجنبي على السواء . هنا تتخذ المقاومة السلبية للشعب المصري اساليب محددة كالنكتة والاشاعة ، ذلك الجهاز الاعلامي السري والاكثر خطرا من الاعلام الرسمي العلني. المقاومة الايجابية لا تعرف «الحرب الاهلية» ولكن وسائل الاحتجاج السلمي كالتظاهر والاضراب والاعتصام اي الرقابة الايجابية على السلطة ، ولكن هذا السلم يتحول الى نار ودم في مواجهة الغزو الاجنبي ، هنا يتحول المصريون الى «وحوش» ضاربة كما وصفهم الاسرائيليون . ولكن السلطة الدكتاتورية واليمين المتطرف والغزاة الاجانب يواجهون هذه الخصوصية في نضال الشعب المصري بنقيضها : التخريب للدرجة حرق القاهرة من جانب عملاء الحكومة ، لتثويبه الاحتجاج الشعبي ولتبرير اجراءات السلطة الدكتاتورية . الاغتيالات الفردية من جانب اليمين المتطرف : الاخوان المسلون ومصر الفتاة والحزب الوطني في الاربعينات ، وجماعة التكفير والهجرة في السبعينات . ارهاب المدنيين من جانب الغزو الاجنبي ابتداء من ضرب الاسكندرية بمدافع الاسطول البريطاني عام ١٨٨٢ الى ضرب بورسعيد بمدافع الاساطيل الانكليزية والفرنسية والاسرائيلية عام ١٩٥٦ الى ضرب مدرسة «بحر البقر» وعمال «ابني زعبل» عام ١٩٦٧ الذي ضرب السويس عام ١٩٧٢ . واليمين المصري يصل في تطرفه الى درجة الاعتراف بالعدو الوطني والعربي القومي عام ١٩٧٧ . واليسار المصري تطرف يوما في اعتبار ثورة تموز ١٩٥٢ انقلابا فاشستيا وتطرف يوما آخر بان حل منظماته السرية وانصهر في بوتقة النظام . و«الوسط» المصري تطرف يوما لدرجة الاقدام على حرب ١٩٦٧ وتطرف يوما آخر لدرجة القبول بمشروع روجرز . وهكذا فوسطية مصر واعتدالها قد تكون مقولة جغرافية وتاريخية صحيحة ، ولكن الجغرافيا شيء والجغرافيا السياسية شيء آخر ، والتاريخ شيء والاقتصاد السياسي شيء آخر .. والاقتصاد على المصطلح الجغرافي وحده ليس قصورا سياسيا ، بل فكر سياسي ايضا .

(١٣) ثورة القاهرة الاولى وثورة القاهرة الثانية ضد الاحتلال الفرنسي خلال ثلاث سنوات (١٧٩٨ - ١٨٠١) كانتا تنويجا جبهويا لمختلف الانتفاضات السابقة واللاحقة ، فجبهات البدو والفلاحين ضد الاتراك والمماليك منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، وجبهة المصريين مع محمد علي ضد السلطنة العثمانية منذ بداية القرن التاسع عشر لا تؤصل تاريخيا فقط بل تصوغ احدى خصائص النضال المصري .. فالثورة العربية والوفد المصري والثورة الناصرية هي حلقات ثلاث في تطمسور

«الجبهة» المصرية التي لا سبيل لحكم مصر بغيرها إلا الحكم المنفرد من جانب الاقليات الدستورية او الفزو الاجنبي .. فالطبقة المتوسطة المريضة بأجنحتها المتباعدة من المنع الى المصب تفرض على المجتمع المصري تكوينها سياسيا مغايرا للاستقطاب . ومن هنا كانت «اللجنة الوطنية للطلبة والعمال» عام ١٩٤٦ البديل الموضوعي لجبهة الاحزاب الموقعة على معاهدة ١٩٣٦ كما ان انتفاضة ١٩٦٨ - ١٩٧٧ كانت البديل الموضوعي لغياب الجبهة الحزبية المنظمة . لذلك كانت الجبهة وستظل لامد طويل هي قدر التيارات السياسية المصرية ، وهي التنظيم الوحيد القادر على تجسيد الديموقراطية في بلد كمصر .

(١٤) هنا يجب ان نقرا باهتمام المؤلفات الرئيسية لرفعت السعيد في التاريخ للحركة الاشتراكية في مصر ، بدءا من اطروحة الدكتوراه التي تنتهي بعام ١٩٢٤ ثم كتاب «اليسار المصري» بين ١٩٢٥ و ١٩٤٩ .. فرغم اية تحفظات على منهجية البحث وانحياز الباحث سلفا لتيار سياسي معين ، فان جملة الوقائع تؤدي الى توصيف عام لظاهرة «الشرذمة» في صفوف اليسار المصري منذ نشاته ، وهو احد اجنحة البرجوازية الصغيرة التي طبعت الماركسية بطابعها الايديولوجي والتنظيمي بطابعها فلم ينج مناخلوها من هذا «الوباء» .. فليس كافيا تبرير تفتتهم بالتسرب البوليسي والعمل السري والاضرابات المتلاحقة من جانب حلفائهم ، فلقد عرفت غيرهم من المناضلين في اقطار اخرى ما يشبه هذه الظروف لدرجة او اخرى ولم يكن نصيبهم التمزق لدرجة اللوبان في احدى الفترات ، في تنظيم الحكم الناصري .

(١٥) منذ رفاعة الطهطاوي الى وقتنا الحاضر لم ينته الجدل في الفكر المصري الحديث حول تعريف «الامة» .. فبين التعريف «المصري» والتعريف «الاسلامي» والتعريف «العربي» سجال لا ينتهي ، لا يؤرخ فحسب لتطور الوعي المصري او الطبقات الاجتماعية المصرية ، بل يعبر عن «الزوال» الذي اصاب «الهوية» فسي مصر منذ فجر النهضة الحديثة .

● بعض المؤرخين غير المصريين ، وبالدات محمد مزة دروزة في كتابه «عروبة مصر قبل الاسلام وبعده» ، يرون مصر جزءا من الامة العربية منذ فجر التاريخ المكتوب ان لم يكن قبله ، على اساس «العرق» وهم يردون ذلك حينما الى الهجرات الآسيوية الى مصر حتى يعتبرون الهكسوس عربا او هم يرون وحدة الدم فسي المنطقة الافريقية الآسيوية كلها والتي تعرف الان بالعالم العربي . اما بعد الاسلام فهم يضيفون عامل «الدين» في توحيد شعوب الامة العربية وأحيانا «الشعب العربي» الواحد . ومن هؤلاء ايضا المؤرخ المصري علي حسني الخربوطلي فسي «التاريخ الموحد للامة العربية» الذي يفرق بين الامة العربية والوحدة العربية والدولة العربية ، فالامة تقوم على اساس العنصر والوحدة تقوم على اساس اللغة والدولة تقوم على اساس الدين .. وبالتالي فمصر عربية منذ فجر التاريخ وعربية



اسلامية منذ الفتح .

ونقطة الضعف المركزية في هذا التيار هو انه يحول «الاجتهاد» الى يقين فيخلق دون قصد باب الاجتهاد .. فهو قد يعثر في شواهد التاريخ والكتشوف العلمية ما يؤيد وجهة نظره ، ولكن خصومه بدورهم — سواء كانوا مع الدين وحده او العنصر العربي وحده او العنصر المصري وحده — يعثرون هم ايضا على شواهد مضادة في التاريخ نفسه والكتشوف العلمية الاخرى . ولما كان «التاريخ» في النهاية علما متطورا يفتني بكتشوف الآثار والمناهج الانثروبولوجية الجديسة وجب التحفظ قليلا بنسبة الاجتهاد الى «وجهة نظر» لا الى «حقيقة علمية» . خاصة وان «الامة» في النهاية تكوين سياسي ، ثقافي ، اجتماعي ، قد لا يقبل تعريفه في عصر ما وبينة ما ما يقبله في عصر آخر وبينة مغايرة .. فالعرق والدين على سبيل المثال لم يعودا من القومات الرئيسية في تعريف «امم» عصرنا ، على غير النحو الذي كان فيه ذلك صحيحا في عصور مضت .

● وهو الاشكال نفسه الذي يقع فيه دماء «الامة المصرية» في تاريخ الفكر المصري الحديث منذ محمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد وسلامه موسسى وعبد القادر حمزة وسليمان حزين وشفيق غريال وحسين فوزي وتوفيق الحكيم ولويس عوض ونعمات فؤاد ، وحتى بعض جوانب فكر جمال حمدان . وبالطبع فهم يختلفون مع بعضهم بعضا ، ومراحل تفكيرهم تتعدد في هذه القضية لدرجة التناقض . ولكنهم بشكل عام يرون ان هناك «امة مصرية» من قبل التاريخ المكتوب الى يومنا هذا ، تستوعب الحضارات المختلفة وتمثلها وتضيف بها الى تكوينها ، ولكن خصائصها الجوهرية ثابتة رغم التغيرات التي تؤثر على القشرة الخارجية . ولم تكن هذه الفكرة «المصرية» في بدايتها تقيضا للفكرة العربية بل تقيضا لفكرة الجامعة الاسلامية . وكانت الفكرة العربية في بدايتها عند اقلية من مثقفي مصر — كزكي مبارك واحمد حسن الزيات — مختلطة بالدين . على ان الترجمة السياسية لهذه الدعوة منذ بداية القرن الحالي الى قرب منتصفه ظلت تتراوح بين الاعتراض على الحكم التركي والتقارب مع الغرب . اما الترجمة الحضارية فكانت الاعتماد على جذور الماضي المجيد في شرعية التواصل مع الحضارة الاوروبية الحديثة . غير ان الحرب العربية الاسرائيلية عام ١٩٤٨ لم ثورة تموز ١٩٥٢ وضعت هذه الدعوة امام مفترق طرق واختيار صعب .. اذ لم يعد الحكم التركي واردا منذ ثورة اتاتورك ولم يعد التفاعل مع الحضارة الغربية الحديثة محتاجا للسي شفيح رومانسي من المجد الفرعوني ، بل اضحى المصير «المصري» جزءا لا ينفصل عن المصير العربي المحيط شرقا وغربا وجنوبا بمصر . هنا تدخل العنصر الطبقي في تعريف قومية المصريين . وقد حدث ذلك في خضم صراع معقد داخل المجتمع وداخل الفكر وداخل السلطة طيلة الربع القرن الاخير . ولكن الذي يجمع كافة الاطراف هو العنصر المنهجي الذي يسقط الحاضر على الماضي كله ، وهي عملية تناقض «التأصيل» التاريخي — الاجتماعي للظاهرة المعاصرة . وكثيرا ما تناقضت

ايضا المصلحة الاجتماعية ، السياسية ، الثقافية مع التعبير الفكري والتنظيمي عنها . فالبرجوازية المصرية ، خاصة فئاتها العليا ، صمتت كثيرا ولكنها أعلنت مرارا ان مصر لا علاقة لها بالعرب . وليست صدفة ان اكثر الفترات ازدهارا لهذا الصوت يحتل المرحلة التالية لانقلاب ١٩٧١ حتى اليوم . لنرصد الظواهر الملزمة للدعوة : الصلح مع اسرائيل على صعيد قضية التحرير الوطني ، التبعية للاحتكارات الاجنبية وسيطرة الفئات الطفيلية على الإنتاج ، على الصعيد الاقتصادي والسياسي . القطاعات الواسعة من شعب مصر ، اكتشفت وجهها العربي على نحو ليس له مثيل ، بفضل جمال عبد الناصر الذي طرح القضية على مستوى الشارع للمرة الاولى في تاريخ مصر الحديث بعد ان كانت مناظرات مترفة في حلقات ضيقة من المثقفين . ولكن «التعبير» عن هذه القطاعات عاد الى القوالب الكلاسيكية ذاتها التي كانت في العشرينات والثلاثينات ، بالبحث عن العرق والدين كاساس لقومية «العرب» من المصريين ، او بالبحث عن مقومات «الامة» في كرامة ستالين والقول من ثم باننا امة في مرحلة التكوين . الفريق الاول اسقط الحاضر على الماضي فاصبح احمس وتحتمس ورمسيس الثاني رموزا للانفتاح على الاستعمار والصهيونية . والفريق الثاني اسقط الحاضر على الماضي فاصبح الخلفاء الراشدين او اللبنيون هم رموز النضال ضد الاستعمار والصهيونية . وهنا يجب الاعتراف بان الشعب المصري الذي لم يكن يوما من بين الشعوب الباحثة عن هوية ، لم يقدم بعد المفكر الاستراتيجي - لا الكاتب او الصحفي - الذي يؤصل عروبة مصر ، على غير النحو الذي حدث ، مثلا ، في «بر الشام» حيث قدم ابناءه السوريين واللبنانيون والاردنيون والفلسطينيون اسهامات لا شك في اهميتها للفكر القومي العربي . وحتى بالنسبة لعروبة مصر ، فان كتاب انيس صايغ «الفكرة العربية في مصر» وكتاب ذوقان قرقوط «تطور الفكر العربي في مصر ١٨٠٥ - ١٩٣٦» هما اهم مصدرين - على صعيد التاريخ السياسي - لدراسة مصر «العربية» .

والفضل يعود الى ادبيات «حزب البعث العربي الاشتراكي» و«الناصرية» و«الماركسيين العرب» في استبعاد العرق والدين من بين العوامل الصانعة للقومية العربية ، كما يعود اليهم الفضل في تطبيقاتهم العملية الى اقتراح الفكر القومي بالفكر الاشتراكي . ويبقى القول ان الامة العربية وجدت منذ فجر التاريخ - او الامة المصرية او الامة السورية - كقول بان هذه او تلك وجدت على نسق القوميات الاوروبية في السوق الرأسمالي او انها «توجد» بالتدرج حسب مواصفات ستالين للقومية : حاصل جمع اللغة والتكوين النفسي والتاريخ والاقتصاد والارض ، فاذا نقص عنصر كانت القومية «قيد التكوين» . اننا نستطيع بالنسبة للامة العربية ان نضع مجموعة من الفروض ومجموعة من التجارب ، ثم نصوغ تعريفا ديناميا لا يسقط الحاضر الاجتماعي بل يؤصل الواقع التاريخي :

● لكن متحدرين من اعراف او اجناس مختلفة نحن ابناء هذه المنطقة الممتدة

من المحيط الى الخليج .. فالؤكد حتى الان اننا قبل التاريخ المكتوب وبعده بكثير كنا قبائل وعشائر ثم طوائف لا زالت بصماتها تكوي مجتمعاتنا الى الان مما يثبت حضورها رغم البعد الزمني الشاسع . ومن الممكن القول انه في ظل الحضارات الاساسية القديمة في المنطقة من النيل الى الفرات انتقلنا من مرحلة الرعي او الصيد او الحرب - كوسائل للانتاج غير المستقر في المكان - الى مرحلة «الشعوب» المستقرة على ضفاف الانهر وفي الوديان وعلى شواطئ البحار وفوق الجبال . لم ينته الرعي او الصيد او الحروب ، ولكن الزراعة ثم التجارة غيرت من وسائل الانتاج وعلاقاته وقيمه اي من هياكله ، فاصبحت «شعوبا» لا تنفي القبلية والعشائرية والطائفية ولكنها تحاول استيعابها في وحدات اكبر .

● سواء كنا مسلمين او غير مسلمين لا بد من الاقرار بان الاسلام التاريخي لعب دورا توحيدا جديدا لشعوب هذه المنطقة . وان الاسلام الثقافي - عبر اللغة العربية - بقي عنصرا حضاريا مؤثرا في التكوين العقلي والوجداني لهذه الشعوب . ولكن الاسلام كمقيدة دينية ليس خاصا بالعرب وحدهم ، وقد استضاف على مر العصور اسهامات غير عربية شكلت اطرافه العام رغم الجوهر العربي ، فمن خراسان في أقصى الشرق الى اسبانيا في أقصى الجنوب الغربي، اضافت الشعوب غير العربية الى الاسلام اضافات غنية . ومن ثم ، فهناك جانب من الاسلام يدخل ضمن عوامل الوحدة بين العرب ، هو دوره السياسي الاول في التوحيد وهو ايضا دوره الثقافي المتصل الحلقات . وهناك جانب آخر من الاسلام لا علاقة له بالتوحيد العربي هو العقيدة الدينية المتجهة في الأساس لمخاطبة الانسانية جمعاء لا امة بعينها . وهنا احب ان الفت النظر والانتباه الشديد الى دراسة موجزة ولكنها بالغة الثراء وغنية بالايحاء والتوجيه الى جذور مفهوم الامة بين الدين والتاريخ - وهو عنوانها الرئيسي - لدراسة «مدلول الامة فسي التراث العربي والاسلامي» وهو عنوانها الثانوي ، لتأليف نصار (دار الطليعة - ١٩٧٨) . والدراسة في فصول خمسة تبحث مفهوم «الامة» في القرآن وعند الفارابي والمسيودي والشهرستاني وابن خلدون ، اي في الاصل الديني وفسي الفلسفة وفي التاريخ وفي الفقه وفي علم الاجتماع ، كما عرف ذلك كله في ذروة ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ايان العصر الوسيط . وتكتفي باستخلاص التباين (لا التنوع) بين معاني «الامة» في صدر الاسلام وفي ظل الدولة الاسلامية، بحيث لا يجوز سلخ اي من معانيها من سياقها الفوقي او التاريخي او الفقهي او الديني او الاجتماعي ، والمصاحف بما تقصده نحن الان من هذا اللفظ . وكل ما يمكن قوله في هذه النقطة هو ان تيارا حضاريا شاملا قد ساد هذه المنطقة بعد استيعاب دقيق لتراثاتها المختلفة ، وان هذا التيار قد اذن بوحدة شعوب هذه المنطقة في «امة» لها كيانها القومي الصام ولها خصائصها النوعية المستقلة فسي آن واحد .

● مع تدهور الدولة الاسلامية ويزورغ الامبراطورية العثمانية في ظل الخلافة

غير العربية ، وقعت على مختلف الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية واحيانا الثقافية «ردة» على الخطوات الاولى نحو الوحدة القومية . فاستعادت الكيانات القبلية والعشائرية قوتها تحت اغطية طائفية رسخها نظام السلطنة واسلوب الخلافة معا ، ومن ثم انتقلت في ظل الاسلام نفسه ، قبيل الحكم التركي وبعده اي ايام عصور الانحطاط ، اول تجزئة سياسية تمهدها الدول الغربية الكبرى منذ الحروب الصليبية الى الاستعمار الحديث في القرن التاسع عشر بالري الدائم والرعاية الفاققة وابتكرت لها الاشكال الدستورية والمبررات العصبية والعائلية والدينية بهدف تكريسها كامر واقع . ولكن النقيض الشعبي كان هو الآخر حاضرا بجدرة تقاوم تحدي الامر الواقع ، ففي مواجهة الاستعماريين التركي باسم الاسلام والفرنسي والبريطاني باسم المسيح ، تكونت منذ اواخر القرن الماضي النواة «القومية العربية الحديثة» بمعنى وحدة المصير . وتلك كانت النقطة الثانية بعد فتوحات «التيار الحضاري» للاسلام .

● واقبلت النقطة الثالثة مع اخطر المشاريع الاستعمارية للغرب على الاطلاق ، وهو المشروع الصهيوني ، حيث يمكن القول بان وعد بلفور عام ١٩١٧ حيث اعطى من لا يملك من لا يستحق هو نفسه تاريخ الفكر والعمل القوميين العربيين . . هذا لا ينفي ما سبق هذا التاريخ ابتداء من هرتزل وانتهاء بالهجرات اليهودية الى ارض فلسطين . ولكن ما وقع بعد هذا التاريخ من جانب العرب واليهود والعالم ، هو الاكثر اهمية . . فقد كرس المشروع قيام الدولة العبرية بعد الوعد البريطاني بثلاثين عام ، وكرس نقيض المشروع في الوقت نفسه . فقد كانت مشاركة الجيش المصري في الحرب العربية الاسرائيلية الاولى ، مهما كانت التحفظات على الملك فاروق وحكومة النقراشي ، ومشاركة التطوعين المصريين مهما كانت التحفظات على الاخوان المسلمين ، هي البداية الحاسمة لاكتشاف مصر لوجهها العربي . . تلك المهمة التاريخية التي ارسى دعائمها جمال عبد الناصر بثورته عام ١٩٥٢ ويأربع حروب مع اسرائيل بعد هذا التاريخ .

● تطبيقا للفروض السابقة على الهوية القومية لمصر لا اجد ما اغسيفه الى ما سبق ان قلته في كتابي «عروبة مصر وامتحان التاريخ» : «لا يثير اية مخاوف ان يشعر المواطن العربي في مصر ، باحدى درجات التكامل الحضاري او ما يشبه الاكتفاء الذاتي . ولكن المخيف هو استغلال هذا «الشعور» سواء بالزيادة او الناقصة . ولقد حدث في مراحل مختلفة ان استفزت اطراف متعددة الشعور «القومي» لدى المواطن العربي في مصر استفزازا سياسيا مرتبطا بجدور اقتصادية او ايدولوجية لا علاقة لها بالسياق التاريخي والواقعي للشعور القومي عند المصريين .

وقد كان الاستفزاز الاول هو الخطط الشديدة بين القومية والدين من جانب بعض الدين راوا في «الاسلام» جدرا يتيمنا لوجدة العرب . وكانت الدعوة الى الجامعة الاسلامية عند جمال الدين الافغاني تحمل بشكل ما مضمونا معاديا للاستعمار . ولكن المصريين الذين لاحظوا الامتداد العثماني للدعوة الاسلامية ،

تحفظوا عليها وقالوا بأن «مصر للمصريين» وليست للأتراك أو الإنكليز . وحين عادت الفكرة الإسلامية الى الظهور مع «الأخوان المسلمين» تناقضت بوضوح مع الفكرة العربية باعتبارهم لها مخططا يحول دون وحدة العالم الاسلامي الشاملة . وقد تسبب ذلك كله في بلبلة الاحساس القومي للمصريين الذين لا يتخلون عن شعورهم الديني ، ولكنهم لا يخلطون بينه وبين الشعور القومي .

وكان الاستفزاز الثاني من جانب «بعض» دعاة القومية العربية الذين خلطوا بين العرق والامة بحيث بات الامر مقصورا على هذا «الشكل المنصري» المادي لاي مضمون اجتماعي متقدم . وهكذا كادت الفكرة القومية التي قدمها هؤلاء ان تكون تبريرا نازيا للاسلوب الفاشستي في نظام الحكم . ولان الديموقراطية كانت «الجوع» المصري ، فقد رفض المصريون بفطرتهم - التي رفضت من قبل التطرف الديني - هذه الراية المنصرية وحلمها الامبراطوري العربي .

وكان الاستفزاز الثالث هو الاقليمية المصرية التي تتمسح حينها بالاسلام وحيانا بالعروبة ، ولكنها في جميع الاحوال ترفع شعار «مصر فوق الجميع» الذي جسده فرق القمصان الخضر لحزب مصر الفتاة . ان التناقض العاد بين الكيان القومي المخلق والصراع الطبقي العنيف الذي عرفته مصر بعد الحرب العالمية الثانية ، دفع المصريين الى رفض هذه المنصرية الجديدة المضادة للصراع الاجتماعي والتطور .

وقد كانت هذه الاستفزازات الرئيسية الثلاثة ردود فعل مشوهة ، ورؤية وحيدة الجانب ، لحقيقة التكوين القومي في مصر . هذه الحقيقة التي ينبئ النظر اليها موضوعيا بمزول عن مشاعرنا الدينية والعرقية والايديولوجية حتى نحصل في البداية على مقومات صحيحة ، تقودنا من ثم الى نتائج صحيحة .

هذه الحقيقة التي يمتزج فيها التاريخ بالجغرافيا في سياق حضاري موجد ، تقول :

١ - ان هناك طبقات تكاد تكون جيولوجية واثنوبولوجية على صعيد الحضارة التي بدأت بالمرحلة الفرعونية ثم اليونانية الرومانية فالقبطية والاسلامية . وقد عرفت المرحلة الاولى (مصر القديمة) عصور الانفتاح والاتلاق بمعنى الانتصارات والهزائم . اي ان مصر في ذلك الوقت البعيد لم تكن تستطيع الحياة ، الا وهي على اتصال بالعالم الخارجي ، وكانت تموت حين تفقد هذا الاتصال وتهزمها الجيوش الغيرة . ابدا ، لم يتمكن الفراعنة من الحل الوسط او الاكتفاء على الذات والانعكاش داخل الحدود . كانوا اما منتصرين على الجيران القريبين والبعيدين ، ولجبا منهومين من هؤلاء وأولئك .

وفي المرحلة الثانية عاشت مصر تحت سلطة اليونان والرومان ، ولم تكن حركاتها الاستقلالية الا تمردات بقيادة الولاة الذين «استقلوا بمصر» عن اثينا او روما . كانت اعلانا للمصيان اكثر منه استقلالا لمصر . وفي هذه المرحلة عاشت مصر المسيحية اسوا المصير على الاطلاق . هو عصر البطولات حقا (اكرر ان السنة

التبعية تبدأ بعام الشهداء الذي قتل فيه دقلديانوس الؤف المسيحيين المصريين) ولكنها البطولات التي أثمرت أذيرة الصحراء والموسيقى الكنسية الحزينة .

واقبلت المرحلة الثالثة والامبراطورية الرومانية تترنح وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة . بينما كان الإسلام حضارة فنية استوعبت الفلسفات القديمة والمعاصرة وحملت مشعل الحضارة الى عصر النهضة بعد ان اطفأته بيزنطة . وبالرغم من الاختلاف العقائدي بين المسيحية والإسلام ، وبالرغم من الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لفتوحاته ، فان انتشاره السريع في مصر كان انتصارا على الرومان لا على المصريين . وتدل الكتل البشرية العريضة التي دخلت الإسلام فوراً ، على ان الأمر لم يكن «غزوا» بالمعنى الاستعماري الحديث ، وإلا لأبقوا على دينهم رغم الاستعمار . وإنما يدل ذلك أولاً على ان «جماهير الفقراء» التي بادرت الى اعتناق الدين الجديد قد تسلحت به في مواجهة الامبراطورية العجوز ، تماماً كما حدث لنفس الامبراطورية قبل ذلك في فلسطين حين كانت تدبر بالوثنية وظهرت المسيحية كمفيدة جديدة للفقراء وسلاح ايديولوجي للعبيد . وحين اتخذ قسطنطين قراره السياسي باعتماد المسيحية ديناً رسمياً للدولة ، للسيطرة الدينية على الفقراء والعبيد ، كانت الكنيسة الوطنية في مصر أبعد نظراً وأكثر صلابة فالتصفت عدداً من الفروق الجوهرية بين الكنيسة البيزنطية والكنيسة القبطية، مما أبقي على روح الخلاف الاصيل: التناقض بين السادة والعبيد، بين المستعمرين وأصحاب الوطن . وحين أقبل الإسلام ، حل المشكلة اللاهوتية الطافية على السطح بجذورها المادية الممتدة في الأعماق ، وأصبح - فسي ايدي المصريين - سلاحاً فكرياً رقيقاً للكنيسة الوطنية في مطاردة الاستعمار الروماني بشيابه المسيحية المستعارة .

٢ - اذا كانت قد صاحبت الإسلام في البداية مظاهر الفتح ، لقد كان ذلك موجهاً في الأساس ضد الرومان . كما ان دخول الغالبية الساحقة للمصريين في الدين الجديد قد سحب الأرض من تحت أقدام الفاتح باسم الاستعمار الاقتصادي والاستبداد السياسي . ذلك أنه لم يعد من حق الحاكم الجديد - اذا كان انتشار الإسلام غايته وليست الجزية - ان يفرض على المؤمنين الجدد شيئاً. لقد تساوى الفاتح بالمفتوحين ، وتساوى المؤمنون المصريون بالمؤمنين في الحجاز ونجد . وهكذا حصلوا على استقلالهم من جديد . ولكننا بعيداً عن معاني الاستقلال في ظل الدولة الإسلامية المتشعبة الأطراف والمتعددة المراحل ، نقول ان الإسلام الذي توغل في آسيا وحدود أوروبا لم يصف الى التكوين المصري بمبدأ عقائدياً فحسب (يشترك فيه جميع المسلمين) وإنما كانت اضافته الكيفية الى الروح المصرية هي البعد العربي . لم يكن ذلك لان لغة القرآن هي العربية (فقد ظل المصريون يتكلمون القبطية فيما بينهم أكثر من ثلاثة قرون) وإنما لان الحضارة التي ظهر فيها القرآن، بكافة مقوماتها المادية والفكرية وبمختلف إبعادها التاريخية والجغرافية ، قد تفاعلت مع الحضارة المصرية تفاعلاً إيجابياً حاسماً لا نظير له في تركيا وإيران واندونيسيا والهند وطشقند ، بالقارة الآسيوية ، كما أنه ، بلا نظير ، في كثير

من اقطار الشمال الافريقي بالغرب وحتى اسبانيا في اوروبا . ان هذا التفاسل البعيد المدى والخطير الاثر هو الذي ادخل مصر ، مع الفتح الاسلامي ، رحاب مرحلة جديدة تماما في تاريخها الحضاري المتصل . وهي الرحلة التي ظلت طيلة قرون تقلي بعديد من التفاسلات الداخلية والخارجية السلبية والايجابية ، حتى اثمرت فيما بعد ما ندموه بمصر العربية الحديثة .

٣ - ان مصر العربية الحديثة ليست امتدادا كميا للعالم الاسلامي ، وانما هي ثمرة كيفية للعالم العربي الذي خرج منه الاسلام ، فلم يكن بالنسبة لها مجرد عقيدة دينية ، وانما كان اضافة حضارية لسماتها القومية المميزة . ومصر لسم تفقد مسيحيتها بالاسلام بقدر ما هي ربحت عروبتها . عروبة لا علاقة لها بالمرق او العنصر رغم كل ما يقال عن الهجرات القديمة والوسيلة والحديثة من هنا الى هناك وبالعكس . عروبة ليست وهما ميتافيزيقيا هابطا من اعلى ، وانما هي داخل السياق التاريخي للمجتمع المصري تشكل رافدا بتجاوب بالذ والجزر والشد والجذب مع المكونات الاصلية والمستحدثة لسكان وادي النيل . عروبة تستمد جدوتها المتقدمة من نيران الطبقات الشعبية ذات المصلحة الدائمة ، منذ الفصح الاسلامي ، في التقدم الاجتماعي . عروبة تحقق لمصر الاستقلال عبر الانشاء المنتصر لا بالاتصال المهزوم : وهو المعنى الرابض في التقاليد العربية لمصر القديمة . عروبة تضيف لمصر ولا تنقص منها . عروبة لا تذيبها في بحر بلا حدود ولا قسار ، ولا تحاصرهما كجزيرة مهجورة .

واذا كان القانون الداخلي لمصر - على مر التاريخ - هو انها لا تستطيع الحياة المستقلة الا عبر ارتباطها بالآخرين ، وأن البديل الوحيد لذلك هو الهزيمة ، فقد برهن السياق التاريخي تأكيدا لصحة هذا القانون على عدة نقاط : ا - الاولى هي ان ثمة «**قيارا حضاريا مشتركا**» بين شعوب المنطقة العربية قد بدأ مع الفتوحات الاسلامية وازداد تلبورا في مواكبة الاحداث السياسية والاجتماعية . ب - النقطة الثانية هي ان هذا التيار الذي تجلت ذروة ازدهاره في العصر الوسيط قد دخل مرحلة مظلمة من تاريخه مع سيادة الامبراطورية العثمانية ، وأنه قد استفاق على هراوة الحضارة الحديثة منذ حوالي قرنين من الزمان ، تكون خلالهما ما يمكن تسميته «**وحدة المصير العربي**» في مواجهة الاستعمار التركي والفري بكافسة جنسياته ومراحل . ج - النقطة الثالثة هي ان «**مصر مركز هذا المصير**» بأحداثها الداخلية وعلاقاتها الخارجية ، هي العامل المؤثر الحاسم وان لم تكن الوحيد ، هي العنصر الموجه ، ضعفا يضعف بقية الاطراف ، وقوتها تقويها . د - النقطة الرابعة هي «**الروح الطلمانية**» التي بزغت مع بواكير اليقظة القومية لا للحاق بركب الحضارة الحديثة فحسب ، وانما لاستعادة جوهر الازدهار الذي عرفته الحضارة العربية الاسلامية في اوج مجدها . هـ - والنقطة الخامسة هي «**التقدم الاجتماعي**» فقد اثبت السياق التاريخي ايضا ان الطبقات صاحبة المصلحة في كل ما تقدم من اعتبارات هي القادرة على تغيير بوصلة التحول الاجتماعي (النظم والهياكل الانتاجية

والابنية التحتية والفوقية) نحو الارقى والاكثر فاعلية وتقدما على طريق النهضة والاستقلال والمشاركة في صنع المصير البشري العام .

{ - كانت الجغرافيا المصرية ولا تزال «اطارا» حضاريا ينبغي الوعي به وهيا اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا . ان هذا الشريط المائي الممتد طولاً وسط الصحراء من الجنوب الى الشمال قد اثمر هذا الوادي الاخضر الخصيب والضييق في آن . هكذا تصبح الكتلة البشرية الكثيفة - والتي تتعاظم كثافتها مع الزمن - في مازق الاحتياج الدائم ، وهكذا ايضا يصبح صراعها عنيفا من اجل العدالة . وهكذا ايضا حاول فراغتها واباطرتها وولاتها وحكامها وملوكها وامراؤها ان يخلطوا المشكلة بالغزوات المتتالية . ولكن المعادلة الصعبة لم تكن لتحل ، لان الغزو والغزو المضاد لم تكن لهما في اغلب الاحيان سوى ضحية واحدة هي الشعب البائس . لقد ظل الشعب المصري الالف من السنين اسيرا للاختيار الصعب : ان يكون وقودا رخيصا في العجلة الحربية للحكام او ان يكون ارضا تدوسها اقدام المحتلين .

كما ان هذا الشريط المائي الطويل بنظام الري التقليدي العريق قد ادى سلبا وإيجابا الى مركزة الحكم مركزة شديدة صارمة . لقد ادى مثلا الى ظهور «الدولة» باجهزتها البيروقراطية المروفة ، في زمن تاريخي بالغ الاستثناء والتبكير . ولم يؤد - مثلا ايضا - لان يكون الاقطاع المصري، كسببه في اوربا، مجموعة من الدولات المستقلة بنبلائها الاباطرة الصغار . ذلك انه لم توجد قط في مصر حواجز دائرية او مستطيلة او مربعة تشكل مانعا حصينا بين كل اقطاعية واخرى ، وانما كان استواء الارض وتجاورها وتشابها تشكل استمرارا مستقيما بين الاقطاعيات المصرية ولا تتيح - بنظام الري - الا سيطرة واحدة للحكومة المركزية . وهكذا كانت الدكتاتورية والقهر والعبودية جنبا الى جنب مع التنظيم والتمدن .

كذلك كان من شان هذا الشريط المائي الطويل بواديه الاخضر الخصيب والضييق معا ، انه ينبع من قلب افريقيا ويصب في البحر المتوسط ليصبح قدر مصر الجغرافي ، ان تربط بين قارات ثلاث : موقع يكاد يكون اسطوريا بمنأخسه المعتدل وصحاريه في الشرق والغرب تبدو كجوبة ذات وجهين ، احدهما يغري بالانكفاء على الذات والانكماش على النفس والاخر يغري بالغزوات والهزائم .

وقد حصدت مصر وشعبها سلبيات وإيجابيات موقعها الجغرافي الدقيق . انها اذا لم تكن موئل حضارة الانسان الاول كما تذهب مدرسة كاملة من مدارس التاريخ الحضاري في العالم ، فهي احدى اهم الحضارات الانسانية القديمة . وقد اشتهت ، ربما لكثافة السكان والموقع الجغرافي نفسه ، بالقدرة على الاستيعاب الايجابي الفاعل . انها بمرحلتها الفرعونية ومرحلتها اليونانية الرومانية التطبيقية ومرحلتها الاسلامية فالعربية الحديثة تصوغ اتساقا حضاريا نادرا ، احتفظت في اطواره الحي المتدفق بكل جديد اتاها من هنا وهناك ، وجسدت من «الكل» بناء متكاملا ذا طوابق متعددة . وكان الجنين الحضاري في بطنها يحمل بعضا من صفات الآباء والاجداد . هكذا نرى التفاعل بين دياناتها وافكارها وقيمها



رغم انتماء هذا الدين او ذاك الى مرحلة صحيحة في التاريخ ، وانتماء هذه الافكار او تلك الى مرحلة وسيطة او حديثة .

ويجب ان نتوقف طويلا عند بعض الظواهر «الفولكلورية» التي تدفع الكثيرين من المصريين المسلمين الى زيارة مقام قدس مسيحي والعكس ايضا . بل واستمرار بعض الشعائر القديمة وقد ارتدت ثيابا مسيحية او اسلامية . لا يكفي محاربة هذا «التخلف» او «الوثنية» او ما شئت لها من اسماء ، وانما يجب تأملها أولا ودراستها بعمق . وحين يضع المصريون تمثال رمسيس في احد اكبر ميادينهم ، او حين يعيد العراقيون اسماء بابل ونيوى الى بعض محافظاتهم ، فان هذا لا يعني انحرافا عن العروبة الا لدى الذين يرون المسائل مقولبة بعيون دينية او عنصرية . . فمصر التي تهتم اهتماما عظيما بالآثار القديمة هي نفسها التي تهتم بالآثار القبطية والآثار الاسلامية . وارائي اركز على هذه النقطة بالذات ، لانني ارى القسّمات النوعية المستقلة في العالم العربي لا تتناقص مطلقا مع الفكرة العربية . بل انه بمنهج مختلف تستطيع هذه القسّمات ان تفني العروبة وتثريها . بمنهج يضع كلنا يديه على الخصائص المميزة للشعوب ، بدلا من ان يتجاهلها فتكون هزائم الانفصال والاقليمية هي الحصاد المر .

انني اصور هذا المنهج ، بصد تناوله لعروبة مصر ومعالجته للظواهر الانعزالية التي تقضي عليها ، مؤسسا على الدعائم التالية :

اولا : الرؤية التاريخية الجدلية اي النظرة الاجتماعية الحية المتحركة البعيدة كل البعد من ان تكون وحيدة الجانب ساكنة خارجة عن السياق المادي لوجود الانسان . بهذه الرؤية نستطيع القول بان الاهمية العظمى للاسلام - كثقافة وحضارة - هي انه هيا الارض المشتركة لتطور شعوب هذه المنطقة من العالم تطورا متفاعلا في اتجاه التوحيد . انه بداية «التيار الحضاري» الذي انتظم مسار هذه الشعوب منذ الفتح العربي . ولم يكن هذا التيار حضاريا بالمعنى التجريدي العازل للظاهرة الحضارية عن محتواها الاجتماعي ، بل ان المقصود بالتعبير نقيض ذلك تماما ، هو يعني شمول الظاهرة وتركيبها من عناصر متعددة مادية ومعنوية ، اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ونفسية الى غير ذلك من مكونات . هكذا يصبح الاسلام بتشريعاته ولفته وقيمه نقلة حضارية جديدة لمصلحة الطبقات المسحوقة في ذلك الوقت ، وهكذا جاء انتشاره في مصر تعبيرا عن اتجاه التقدم لهذه الطبقات نحو الاستقلال عن الامبراطورية الرومانية . انه لم يكن استقلالا بالارض وحدها ، وانما بالانسان ايضا . لم يكن الامر «استعانة بقوات اجنبية» لتحرير البلاد من «اجانب آخرين» . . ولا ما استطاع الفتح الاسلامي الصمود في وجه حضارة عريقة كالحضارة المصرية ، فقد كان من المحتم في حالة الاستعانة به - كاجنبي - ضد اجنبي آخر ان يبرز التناقض من جديد بين المصريين والاسلام . ولكن العكس تماما هو الذي حدث ، اذ بدأت التناقضات الاولى تدوب شيئا فشيئا . وقد تجسد ذلك في تقطنطين هما الانتشار السريع للاسلام كعقيدة ثم

انتشار اللغة العربية واستقرارها بل وتطورها . واكرر ان الاسلام لم يجرى الى مصر كما لو كانت بلدا بلا تاريخ او كما لو كانت شعبا بلا وطن . وانما هو قد اقبل على بلاد غنية بالتاريخ والحضارة . ومن ثم فلا بد ان هناك مناخا موضوعيا استقبل الاسلام كإضافة جعلت منه امتدادا لهذا التاريخ المتصل والحضارة المستمرة ، ولم تجعل منه شيئا زائدا مقرا يستوجب التخلص منه . هكذا لم يتحول الامر - بعد جلاء الرومان - الى **صراع** بين المصريين والاسلام بل الى **تفاعل** . والنقطة الجديدة بالانتباه المركز هي ان **جماهير الفقراء** هي التي بادرت الى اعتناق الاسلام دينا . ولا يمكن ان يتم ذلك بالارهاب لشعب يتخذ من عام الشهداء بداية لتاريخه (السنة القبطية) . ان من دفع الحزبية هم الاغنياء ، ومن فضل الدم هم اولئك اللذين يشدهم الموروث نفسيا وروحيا الى الورا . اما الغالبية الساحقة التي اعتنقت الاسلام فلا سبيل الى وصفها بالجبن او الجهل ، لانه لا يمكن وصف حركة تاريخية لشعب كامل ، حركة بقيت واستمرت وابتدت ، بالجبن او الجهالة . وانما التفسير الصحيح هو انها اكتشفت بحاستها الاجتماعية التي لا تخبى ان الفتح الاسلامي لا يطرد الفزاة الاجانب لمصلحته وحدها ، وانما لمصلحتهم الطبقية قبل كل شيء .

غير ان الاسلام القادم الى مصر قد اختلف عن الفتوحات الفرعونية القديمة للاقطار المجاورة . الظاهرة هذه المرة عكسية في كل شيء ، رغم افترانها بأوجه شبه عديدة . كانت الفزوات المصرية القديمة للجيران بدلا للانفجارات الداخلية واتقاء لهجمات الغزيرين . لذلك لم تشكل «زياراتهم» لفينيقي اية نواة وحدوية او تفاعلا صحيا بين الشعوب . وانما كان «الصراع» هو جوهر العلاقة بين مصر الفرعونية والساحل الفينيقي . والقانون الذي يمكن استخلاصه من الصراع القديم هو ان مصر لا تستطيع الحياة المستقلة بمعزل عن ارتباط ما بالجيران ، لان البديل لذلك هو الهزيمة امام الفزاة .

وحين جاء الاسلام الى مصر حقق لها استقلالها ، لأول مرة ، دون ان تكون غائبة او مغزوة ، حقق لها ارتباطا جديدا هو التيار الحضاري المشترك بين شعوب المنطقة والذي كان الاسلام مصدره الرئيسي في اتجاه التوحيد .

ثم اخذت الظاهرة الحضارية تتبلور اكثر فأكثر حتى بلغت مرحلة «وحدة المصير العربي» في غمرة النضال ضد الاستعمار التركي والصراع مع الحضارة الغربية الحديثة منذ حوالي مائتي عام . كانت المأساة العربية مع السلطنة العثمانية دليلا قاطعا على ان الدين كمقيدة لاهوتية لم يكن - ولن يكون - هو عماد التكوين القومي . لقد أدى الاسلام دورا تاريخيا في قيام تيار حضاري عام ، ولكن حين طفت على السطح السياسي مظاهر الطغيان التركي باسم الخلافة الاسلامية برزت المسألة «القومية» بمعزل من الفكرة الاسلامية الجامعة للشعوب بالقهر . وكان المسيحيون من عرب المشرق من كبار دعاة القومية العربية لهذا السبب : «الدين لله والوطن للجميع» وليس للمستمررين باسم الدين . وكانت مصر هي مركز الدعوة العملية الى العروبة ، كما تجلى ذلك في تجربة محمد علي ومن بعده

ابراهيم باشا . ان محمد علي مؤسس الدولة الحديثة في مصر حقا ، ولكن طموحه الحقيقي كان «الدولة العربية الحديثة» . وقد اخفقت التجربة لكون محمد علي - مع الفارق - يشبه الولاة الرومان الذين «استقلوا بمصر» لحسابهم ، ولم يحققوا لمصر استقلالها لحسابها . ولان عصره كان مختلفا عن عصر الفتح الاسلامي الاول حيث كانت استجابة المصريين للحضارة العربية الوافدة ترتكز على اكثر من دعامة راسخة . ورغم ان الامبراطورية الخديوية في عهده كانت في زمن الشيخوخة الا ان الامبراطوريتين الفريتين - الانجليزية والفرنسية - كانتا في عز الشباب .

ولان مأساة محمد علي من احدى نواحيها انه لم يكن عربيا ، فقد ابرزت تجربته - وتجربة ابراهيم باشا من بعده - المعنى الحقيقي لوحدة المصير العربي . لم تعد «الجامعة الاسلامية» هي قلعة النضال ضد الاستعمار (وتلك مشكلة الافغاني ايضا) ولم يعد التيار الحضاري المشترك كافيا لان يكون راية هذا النضال . وانما تحددت شعوب المنطقة «العربية» وتقاربت مصالحها في مواجهة الاعداء الجدد تقريبا شديدا . لم تعد «وحدة العالم الاسلامي» هي الحلم الذهبي الذي مرغه العثمانيون في الوحل ، وانما اصبحت «وحدة المصير العربي» هي الهدف . والمصير العربي الواحد هو المقدمة الطبيعية لميلاد الامة الواحدة وكمال تكوينها .

وعند نهاية الحرب العالمية الاولى كانت الشعوب العربية من الخليج السبي المحيط قد اثمرت الظاهرة القومية وتقيضا : موضوعيا توفرت كافة مظاهر الامة الواحدة ، وذاتيا حالت الخريطة السياسية التي كرستها قوى الاستعمار الاجنبي والرجعية المحلية دون تجسد هذه الامة في قومية واحدة . لقد ولد حينذاك ، النفي والالاباب معا . وهي مفارقة تراجية نادرة الحدوث في التاريخ . والملاحظة التي يجب الاتياف من باننا مطلقا هي ان تداخل البرجوازيات القومية في المشرق طيلة نضالها ضد الاستعمار القديم والجديد هو السبب الحقيقي في تعاضم الشعور بالوحدة القومية بين شعوب هذه المنطقة ، بينما كانت هناك «مصر» في الوسط تتمتع برجوازياتها بما يشبه الاستقلال النسبي فكانت الفكرة العربية شبه غائبة ، اما المغرب العربي الذي يكاد يكون خاليا من المسيحيين فقد كانت الرابطة الاسلامية تعني سلاحا وطنيا ضد الاستعمار الذي يرفع راية الصليب . ورغم هذا الاختلاف في مستويات الشعور بوحدة المصير «العربي» كمقدمة للشعور بالامسة العربية الواحدة . فان ما حدث غداة انتهاء الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٨ يدمو للتأمل العميق فقد بدأت ثورة ١٩١٩ في مصر وثورة العشرين في العراق وثورة ٢٥ في سوريا وهكذا طيلة الثلاثينات والاربعينات ، توازت تواريف الثورات من المحيط الى الخليج حتى انتهت الحرب العالمية الثانية والحرب العربية الاسرائيلية الاولى ، وقامت حركة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ في مصر .

لقد اكلت هذه الاحداث جميعها الملامح الوليدة للامة الواحدة ، هذه التي كان الاسلام - كثقافة وحضارة - من العوامل الاساسية التي خلقت النطفة الاولى

والتي ندعوها «تيارا حضاريا مشتركا» ، ثم كان غذاؤها الدامي في اتون الصراع مع الامبراطوريات الاسلامية والمسيحية على السواء فيما ندعوه بوحدة المصير العربي حيث تشكلت الصفات الرئيسية للجنين الذي سرعان ما تنبته القسوى الاستعمارية - بنظرها النلسكوبية - الى خطره عليها في المستقبل فحالت بكافة الحيل والالاعيب ان تحول دون مولده ، حتى انها صنعت الدمى الشبيهة لسه والبستها ثيابا يراقة لتكون البديل للمولود الحقيقي . ولكن كافة الدمى المزيفة باسم الاسلام وباسم العروبة تحطمت وتناثرت في مهب الريح المناضلة من اجل الولادة الشرعية . الولادة المسيرة ، وان تكن محتوية ، فالمناسخ - الارض والانسان - مهيا موضوعيا لان يستقبل التاريخ امة واحدة من المحيط الى الخليج .

**ثانياً :** الرؤية الطبقة للمسالمة القومية ، فاذا كانت القوميات الاوروبية قد ولدت في «السوق» فان القومية العربية تولد في غمرة النضال ضد الاحتكارات الامبريالية ، اي ضد السوق الرأسمالي العالمي . واذا كانت البداية في رحلتنا القومية هي ان ثمة تيارا حضاريا مشتركا قد انتظم شعوب المنطقة العربية بالفتح الاسلامي ، فانه يجدر بنا الا ننسى ان الاسلام كان ثورة اجتماعية لمصلحة الفقراء . وبالتالي فان تطور هذا التيار الى مرحلة «وحدة المصير العربي» كان على احد الوجوه نضالا وطنيا ضد الاستعمار وعلى وجه آخر كان تجسيدا لمطوحات طبقات جديدة حريصة على الارض واسواقها معا هي البرجوازيات الوطنية العربية . اما حركة القومية العربية - هوية الامة العربية - التي تطمح لاقامة دولة واحدة من الخليج الى المحيط ، فانها كانت تخفق كثيرا وتسبب مرارة الغالبية الساحقة من العرب حين كان يفصل شكلها عن مضمونها في مخيلة دعايتها . انها ليست فحسب حركة معادية للاستعمار ، وانما هي حركة الطبقات الشعبية صاحبة المصلحة في الوحدة العربية . لقد آن الاوان لحركة القومية العربية ان تتطور الى مرحلة ارقى، لانها بالضرورة في عصر مختلف ، من مرحلة التيار الحضاري ووحدة المصير ، الى مرحلة النضال من اجل الدولة الاشتراكية العلمية الحديثة الواحدة . ان «اسرائيل» هي احدث وآخر المشاريع الاستعمارية للحيلولة دون كمال التوحيد القومي للعرب ، فاستقرارها تكريس للتجزئة السياسية . ومواجهتها - بهدف اقتلاعها من مكان القلب في امتنا - لا يتم وفق استراتيجية تقليدية تهدف الى تحرير سيناء او الجولان او حتى فلسطين . وانما يتم ذلك وفق استراتيجية ترى ان لا وحدة عربية بغير زوال اسرائيل ، وان هذه الاستراتيجية لا يمكن تجسيدها وفق المطالبات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة في الواقع العربي الراهن . ذلك ان عديدا من الطبقات «الوطنية» المترتبة على عرش الحكم او بعيدة عنه لا تشعر «بخطر اسرائيل» على كيانها الاقتصادي الا حين يزحف هذا الخطر الى حدودها ، وعندئذ فاقصى ما تستطيعه هو الدفاع عن هذه الحدود و«بتسويات» سلمية ان امكن . ان «اسرائيل» كمشروع استعماري فريد من نوعه في عصرنا ، يستهدف القضاء على الامة العربية ودولتها الواحدة لانه يستهدف اصلا القضاء على التقدم الاجتماعي للعرب . لذلك كان النضال ضد هذا المشروع ،

ليس كفاحا وطنيا فحسب من اجل تحرير الارض ، انما هو ايضا ثورة اجتماعية في بنية الانظمة العربية بهدف توحيد الامة العربية . وكما ان المفارقة المؤسسية هي ان كافة مظاهر التكوين القومي للامة العربية متوفرة ، دون ان تتجسد هذه المظاهر في عناصر مادية فاعلة ، فان المجابهة المطلوبة هي الاخرى لتجاوز المفارقة القائمة هي مجابهة استثنائية تتطلب النضال على عدة جبهات في وقت واحد : جبهة التغيير الاجتماعي والتحرير الشامل للارض والوحدة القومية الكاملة .

ومصر هي مركز الدائرة في هذه المعادلة الصعبة . انه قدرها شادت ام ابت ، فسيناء مسألة عربية كما ان فلسطين مسألة مصرية . واذا كانت بعض القيادات المصرية قد فهمت العروبة احيانا على انها تمصير العرب فقد آن الاوان لتفهمم القيادات المصرية ان المطلوب هو تعريب مصر . والعروبة بالنسبة للمصري ليست الشعار الأجوف والكليشيه المزيف . انه ينبغي ان يفهم ان الوجود الاسرائيلي في سيناء لم يكن « بسبب المصرب او الفلسطينيين » وانما العكس هو الصحيح ، فالاسرائيليون في فلسطين بسبب مصر . الوجود الاسرائيلي في فلسطين هو العازل الاستعماري بين مصر وبقيّة اجزاء الوطن العربي ، هو محاصرتها بهدف القضاء عليها اقتصاديا واجتماعيا وحضاريا وثقافيا . والانتماء العضوي الحسي للامة العربية هو الجسر الوحيد الممتد بين المصريين ومستقبلهم على كافة الاصعدة والمستويات .

ولكن تعريب مصر يعني اقتصاديا التحول الى الاشتراكية ، فالعمال والفلاحون والجنود المصريون هم الرقعة الاوسع بين الجماهير الشعبية ذات المصلحة الحقيقية في الانتماء العربي . والارتداد الى الاقتصاد الرأسمالي هو ثورة مضادة للوحدة القومية ، لا لتحرير فلسطين بل لتحرير سيناء نفسها . . اذ ان مصمير مصر الرأسمالية لن يكون افضل حالا من مصير تركيا او اليونان . وتحرير كيلومترات من الارض بهدف عزل مصر عن انتمائها العربي هو لب الباب في المؤامرة الامريكية الاسرائيلية الراهنة .

وتعريب مصر يعني التحول الى الديمقراطية ، ديمقراطية الجماهير الوطنية كلها وحريتها في التنظيم المستقل وحققها الكامل في الحركة والتعبير . ذلك ان التفاعل العربي يحتاج الى المناخ الديمقراطي اما القهر فيولد الصراع غير الصحي الذي يؤدي حتما الى حركات الانفصال المريرة . الديمقراطية داخل مصر ، خطوة الى الامام على طريق الوحدة العربية ، على طريق الشعور الحار بالانتماء الى الامة العربية ، فالقهر القومي بغياب الديمقراطية يؤدي الى التعصب الشوفيني والنازية .

وتعريب مصر يعني « العلمانية » اغرق تقاليد الفكر العربي الاسلامي واكسر تيارات الفكر المصري الحديث أصالة ومعاصرة . ان مصر التي انجبت طه حسين والمقاد وسلامه موسى هي نفسها التي انجبت محمد عبده وعلي عبد الرزاق وامين الخولي وخالد محمد خالد . وربما كان دستور الثورة العربية هو اول دستور

علماني في الوطن العربي .

بالاشتراكية والديموقراطية والعلمانية تنعرب مصر ، وبالرأسمالية والدكتاتورية والنيوقراطية تنعزل مصر لتصبح جزيرة مهجورة محاصرة بالقزاة من كل صوب .  
وحين تصبح العروبة في وعي المصريين هي كل ذلك ، لن يتردد احدهم في النضال عنها حتى الموت ، لانه حينئذ يتوحد معها بكافة أبعاد كيانه المادي والمعنوي . . اما حين تتمزق الاوصال بين وجدانه المرشح للانتماء العربي وفكره المستلب ، فانه يظل بين شقي الرحي غائبا عن الوعي .

ثالثا : اختلاف مستويات التطور الاجتماعي هو حقيقة موضوعية مستقلة عن رغباتنا الذاتية . . انه لا يلغي الهوية القومية لأمتنا العربية الواحدة ، ولكنه يضيف ابعادا جديدة والتزامات عديدة . وتحتل مصر الآن ، بالنسبة لبقية أرجاء الوطن العربي ، أعلى مستويات التطور لاربعة اسباب رئيسية هي :

— مجتمع طبقي كلاسيكي (لا طائفي) .

— رسوخ مفهوم الدولة .

— تكوين حضاري متصل ومنفتح (الثقافة) .

— كثافتها البشرية (طاقاتها الانسانية المختزنة) .

وليس من شك في ان التيار الحضاري المشترك بين شعوب المنطقة العربية (الاسلام) كما ان وحدة المصير العربي (النضال ضد الاستعمار) قد اثمرتا تاريخيا ولغة وثقافة وتكونتا نفسيا لشعوب هذه المنطقة ، مضافا الارض بطبيعة الحال .  
ويبقى «الاقتصاد المشترك» هو الحلقة الغائبة ، بانعكاساتها الاجتماعية والسياسية، لتتم حلقات التعريف العلمي الكلاسيكي للامة وهويتها (القومية) . لهذا فالقول بان الامة العربية في دور التكامل والتكوين لا يعني بصورة ميكانيكية مبتدلة انها غير قائمة او مستحيلة القيام ، بل على العكس فهو يعني ضرورة النضال من اجل حضور العنصر الغائب بانعكاساته الخطيرة الاثر في التوحيد القومي وهو الاقتصاد المشترك . وقد برهن الاقتصاد الرأسمالي في الوطن العربي على انه عنصر مضاد للتكوين القومي الكامل . انه في عصر افول الاستعمار لا يستطيع ان يكون شريكا للامبرياليات العالمية ولا مستقلا عنها في نفس الوقت . واذا كانت «اسرائيل» هي المشروع الاستعماري الراهن لعزل الامة العربية من بعضها البعض ، ولعزل مصر بالذات من انتمائها العربي ، فان الاقتصاد الرأسمالي ان يخفي بمجرد اعلان سلبيا . ولا يمكن لاختلاف درجات التطور الاجتماعي ان يخفي بمجرد اعلان الوحدة بين بلدين واتما بانتهاجهما «اقتصادا مشتركا» قابلا للتطور . والطريق الوحيد المفتوح للتطور الاقتصادي العربي هو الطريق الاشتراكي .

ان تجاوز واقع التجزئة كتكريسها تماما . . فالديمافوجية القائلة بان لا فروق بين شعوب الوطن العربي تؤدي في خاتمة المطاف الى نازية مقنعة او طفولة يسارية، كلاهما يعادي جوهر الثورة العربية المطلوب انجازها لتحقيق الوحدة وتحرير فلسطين على الصعيد السياسي ، والتحول الاشتراكي على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي .

واحتلال مصر لأرفع مستويات التطور الاجتماعي العربي ، يضمها في مركز المسئولية ومركز الأحداث معا . . فاي تطور داخلي في مصر نحو التقدم هو نقطة تحزرها الثورة العربية في الطريق الى الوحدة ، وأية انتكاسة داخلية في مصر هي ردة للثورة العربية من طريق الوحدة . ان الشعب المصري العظيم الذي عرف اول وحدة في التاريخ حين قادها الملك مينا من جنوب الوادي الى شماله منذ آلاف السنين ، هو نفسه الذي دخل الاسلام على نحو لم يعرفه المستعربون ، وهو الشعب الذي قاده عبد الناصر الى آفاق جديدة للعروبة . . يعرف عن سلباتها اكثر من ايجابياتها ان قدره الوحيد هو ان يكمل المشوار» (ص ١٢٣ وما بعدها) . ويمكن في هذا السياق ، الاطلاع على «راي آخر» لسمر امين في كتابه «الامة العربية - القومية وصراع الطبقات» (منشورات مبنسوي - باريس ١٩٧٦) وخاصة ما يتعلق بمصر قبل الاستعمار (ص ٢٢) ثم النهضة والمقاومة في القرن الماضي (ص ٣٩) والفقرة الخاصة بمصر في هذا الفصل المصنوع «عصر الامبريالية ١٨٨٠ - ١٨٥٠» (ص ٤٦) واخيرا مصر الناصرية (ص ٦٨) .

(١٦) «الجغرافيا السياسية» يركز عليها انور عبد الملك في اعماله الكثيرة الخاصة بهذه النقطة ، ويناقشها بوضوح تام في محاضراته عن «الخصوصية والاصالة» التي القاها في ندوة الكويت حول «ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي» وقد ضمها الى كتابه «الفكر العربي في معركة النهضة» (من ص ١٩٧ الى ص ٢١٢) وخاصة ص ٢٠٨ التي استخدم فيها الباحث تعبير «القومية المصرية» . وهو باصيل حديث لانصار الفكرة المصرية من المفكرين الليبراليين الرومانتيكيين المصريين في العشرينات والثلاثينات .

اما «الامن الاستراتيجي» فيركز عليه لويس عوض في اعماله الكثيرة الخاصة بهذه النقطة والتي تجد لها صياغة مركزة في مقاله «اساطير سياسية» المنشور في «الاهرام» بتاريخ ٧-٤-١٩٧٨ حيث يؤكد على ان الامن الوطني لمصر يحتم عليها نوعا من العلاقة مع بوابتها الشرقية «بر الشام» ولكن هذه العلاقة لا تحتم لتدوين «القومية المصرية» الحقيقية في «قومية عربية» وهمية .

ان الخصوصية المصرية والاصالة المصرية فكرتان صحيحتان ، بشكل عام . كذلك الجغرافيا السياسية والامن الاستراتيجي . ولكن في سياق التلويح الاجتماعي للشعب المصري والثقافة المصرية ، تختلف النتائج كليا من هذه التسي يتوصل اليها عوض وعبد الملك . على صعيد الشعب اوضحنا في النقطة السابقة ديناميكية العلاقة بين الشعب المصري والامة العربية ، فالهوية القومية لمصر ليست عنصرا متنافزيا متناكبا خارج المجتمع وحركة التاريخ منذ الازل ، كما انها ليست مقولة رياضية لا تتكامل اذا نقص رقم عدد العوامل الصانعة للقومية واحدا او اكثر . فالشعب المصري احد عناصر الامة العربية في تطورها ، والقومية العربية ليست في «مرحلة» التكوين رغم غياب «دولة» الوحدة العربية . على الصعيد الثقافي ، يجب رصد بعض الظواهر :

١ - مثلا ، انتقال ديكارت - الفيلسوف الفرنسي - الى الفكر العربي بواسطة «الناقد الادبي» طه حسين في تطبيقه على الشعر الجاهلي . انها رحلة بالنسبة للتعقيد ، حتى ولو قيل ان طه حسين قد عرف مقالا لمرجليوث سابقا على تاليف كتابه . ان التأليف (عقلى الازهر والسوربون) وودود الفعل السياسية والدينية هي الظاهرة . ولكن جوهر الخصوصية هنا ان منهجا فلسفيا قد انتقل اليها عبر الادب بالتطبيق على مادة لم تخطر على بال ديكارت .

٢ - مثلا ثانيا ، هو الغياب المستمر لمناهج النقد الادبي في مصر الحديثة ، وبالأدب العرب عامة . . فالتنقد الادبي ، على غير الرواية او الشعر ، وثيق الارتباط بالفلسفة ، والفلسفة وثيقة الارتباط بالمستوى الحضاري . . لذلك كان النقد اقرب إلى الفكر الاجتماعي والعلوم الانسانية منه الى الخلق الفني الخالص . . فالابداع من الممكن ان يخترق حاجز التخلف الحضاري ويصبح شاعر افريقي او آسيوي او من امريكا اللاتينية في مستوى او اكبر من الشاعر الاوربي والأميركي . اما الناقد الادبي فلا يستطيع «انشاء» نظرية في النقد ومجتمعه في الدائيرة التخلف . اقصى ما يستطيعه هو بلورة «اتجاه» نقدي لا «منهج في النقد» اذا كانت التجربة الادبية المحلية هي مادته ، اما اذا اشتغل بأدب الغرب المتطور فهو على الأرجح ان يضيف شيئا جديدا . من هنا يغلب النادر التطبيقي في لغتنا ، ويقتصر النقد النظري في الاغلب على تلخيص نظريات افغري . والعرب القدماء . هذا لا يعني ان المجال النظري مفتوح على مصراعيه امام النقاد العرب ، ولكن في اكتشاف القوانين الخاصة لأدبهم الوطنية ، لا في ميدان القوانين العامة لنظرية الادب او النقد .

٣ - مثلا ثالثا ، هو الداوونية التي انتقلت اليها جر ثلاثة مفكرين اساسيين هم شبلي شميل وسلامه موسى واسماعيل مظهر . ففي صفوف المثقفين تحولت الى نقاش حول العلم والدين ، ولكنها انتهت على صعيد اجتماع الى دروس فسي الشرح لتلاميذ المرحلة الاعدادية والثانوية . ولم ترتبط . . لقا ، وما كان يمكن ان ترتبط ، بفلسفة عقلانية شاملة . . لانها خرجت عن سياقها الحضاري ، ولم تحرث التربة المحلية قبل محاولة غرسها . كانت أوروبا قد مرت بعصر النهضة فالانقلاب الصناعي الاول فمصر التنوير فالثورة الفرنسية . وحين اقبلت نظرية التطور في كتاب «اصل الانواع» لداروين كانت فروضها العلمية في الهواء الذي يتنسمه البشر ، كانت جزء من الحضارة التي في سبيلها للسيادة على العقل الغربي ، مسارها في الفكر العربي اقترن بالتناقض بين العلم والدين ، وبسدت كأنها ترادف الالحاد . وبعد فترة من الزمن اقترن «الالحاد» بنظرية سياسية هي الشيوعية . وكان من شأن هذا «القفز» الى النتائج دون التسليح بالخدمات ان اثر سلبا على العقل العربي . ان الالحاد فكر برجوازي اصلا ولدت ماديات القرن الثامن عشر في أوروبا . ونظرية داروين كنظرية كوبرنيكوس كنظرية غاليليو كنظرية اينشتاين كنظرية نيوتن ، فروض علمية تمتحنها حقائق الطبيعة في مسائل كروية الارض والنسبية واكتشاف البخار وغير ذلك من فروض تطور «نظرية المعرفة»



ولا علاقة لها بالإيمان .. حتى أن دولتين في عصرنا وصلتا «التمر» بواسطة العلم ، كانت احدها الولايات المتحدة «المؤمنة» رسميا والاخرى هي «الاتحاد السوفياتي» الذي يوصف بعدم الإيمان .

{ - مثلا رابعا ، هو الاشتراكية التي ربما تكون قد وصلت الينا عبر رحلة السان سيمونيين الفرنسيين الى محمد علي ، وربما تكون قد وصلت عبر رحلة سلامة موسى الى الفايين الانكليز ، وربما تكون قد وصلت عبر رحلة ماركس الى حسني العرابي والحزب الشيوعي المصري الاول في بداية العشرينات .. وربما تكون قد وصلت مفاهيمها العامة جدا عبر رحلة الناصرية مع القطاع العام والاصلاح الزراعي والتأميمات والتصنيع ومشاركة العمال في الارباح والادارة وغير ذلك مما قد يكون اقرب الى «الاشتراكية البرجوازية الصغيرة» حسب تعبير لينين .. ولكن مجموع التجارب في الفكر والتطبيق يقول بطريق «خاص» الى الاشتراكية بسلا تناقض مع الديمقراطية ، بل ثبت ان الديمقراطية وحدها هي القادرة على حماية الاشتراكية من الانقلاب عليها .

هذه مجرد امثلة قليلة على ان هناك خضوعية ، ولكنها حصيلة التاريخ الاجتماعي للشعب والثقافة لا حاصل جميع الجغرافيا السياسية والامن الاستراتيجي . وتبين تفاصيلها مهم لاكتشاف ما يمكن ان تضيفه الى القانون العام ، وما يمكن ان تفتني به من تطبيق «العام» على اصلاتها .

(١٧) ان مصر التي يتواجه ويتجاوز فيها الازهر والحسين او التي يتواجد فيها الازهر ودار الحكمة ، اي التي تجمع بين معقل السنة ومعقل الشيعة كما جمع تاريخها بين المرحلة الفاطمية وبقية المراحل ، بل وبين المرحلة المسيحية والاسلام لها خصوصيتها في الإحياء الحضاري والنهضة . ان «الأحياء» نسي تاريخها الحديث هو احد أشكال النهضة وليس النهضة ذاتها .. فالنهضة العربية لا تزال منذ كانت في صدر الاسلام «حوارا» مع الآخر لا مجرد بحث للقديم . محمود سامي البارودي ، كشاعر ، هو رائد نهضة الشعر المصري بمعنى «الإحياء» للكلمة العربية الكلاسيكية ، الجاهلية والمعاصرة للاسلام الاول . أما الروايسة والمسرح والقصة القصيرة فكانت حوارا مع الغرب . نقد «الشعر» لذلك كان من احد جوانبه إحياء للقديم ، بينما اقبل نقد «النثر» حوارا مباشرا ، ولا يزال ، مع الغرب .

هذا الموقف من التراث والمصر يعترف بالثوابت والمتغيرات ، ولكنه الاعتراف الجدلي ، بمعنى ترشيد الثوابت والتكيف مع المتغيرات . دولة مصر المركزية من الثوابت الاجتماعية ، وبقية التفاصيل الجغرافية او الطبيعية ايضا . ولكن اسلوب التعامل مع هذا المنصر «الثابت» ممكن التغير ، اي بالتشديد على الديمقراطية في مصر اكثر من اي بلد آخر حتى تبقى «الدولة» على وجهها الإيجابي في مصور المجتمع الطبقي وهو المدنية ، وتنفي القهر والاستبداد . الزمامة والبيروقراطية

هما عماد التخلف ، فيصبح التصنيع الزراعي واللامركزية الادارية هما «وسائل»  
درة التخلف ، وهكذا .

والتكيف مع المتغيرات لا يعني البرافماتية بل ان تكون الاحتياجات الموضوعية  
للاواقع الاجتماعي - في اتجاه التقدم التاريخي - هي معيار «الحوار» مع الغرب.

(١٨) ليس هناك عالم واحد متخلف في عصرنا ، هناك عوالم متخلفة . ومصر،  
والعرب عامة ، في دائرة التخلف بالمعايير الاقتصادية والتكنولوجية للتقدم . ولكن  
هذا «الوجه» الخارجي مستمد من التعميم الرياضي مهملا التخصيص التاريخي -  
الاجتماعي الذي يظل «كامنا» في ازمة القهر الحضاري ان جاز التعبير عن القحط  
الذي تحدته انظمة سياسية في ظروف دولية محددة . ان مصر المعاصرة مثلا في  
«حالة كمون» ، ولكن هذا لا يضمها تلقائيا الى قائمة الدول المتخلفة .. لان العناصر  
الكامنة عناصر حية في نسيجها الذاتي ، بينما عناصر القهر الحضاري خارجية  
عابرة . فمصر التي كانت مؤهلة لان تسبق أوروبا في مضمار الحضارة الحديثة،  
لا زالت تستطيع مواصلة «النهضة» . ومن هنا يتكاثف لاضعافها الغرب وبعض  
العرب ، ولا مانع لديهما مما من استخدام «حصان طروادة» لغزوها من الداخل  
بواسطة بعض بنينا ، كما حدث لها بعد سقوط عصر محمد علي وبعد سقوط  
عبد الناصر . ظل «العامل الخارجي» يلعب دورا استثنائيا في سقوطها ، كما  
ظل «العامل الداخلي» يلعب الدور الرئيسي في انهائها. وبين النهضة والسقوط،  
ملحمة شطب وحضارة لا يموتان منذ سبعة آلاف سنة .



عندما سقطت امبراطورية الفراعنة في برائن الفرس واليونان انتصرت مصر  
عليهم بالمسيحية ، وعندما سقطت مصر المسيحية في برائن الرومان انتصرت  
عليهم بالاسلام ، وعندما سقطت الدولة الاسلامية في برائن الامبراطورية العثمانية  
انتصرت عليها مصر بالعروبة في عصر محمد علي . وعندما سقطت دولة محمد علي  
في برائن الغرب الاستعماري بدأت مصر ثورتها المستمرة ، جنبا الى جنب مع  
الثورة المضادة في مسيرة جدلية واحدة من عرابي الى سعد زغلول الى جمال  
عبد الناصر . هذا قدرها مع النهضة والسقوط ، كأي بطل تراجمي تحمل الثورة  
في أحشائها جنين الثورة المضادة ، ويحمل نظام الثورة المضادة في داخله مقومات  
الثورة . ولكن ليس كسيزيف تمضي مصر دورتها العيشية في الوجود ، تطلع  
بالصخرة الى الجبل ثم تنحدر الى السفح . كلا ، فهي في كل دورة تستضيف  
عنصرا جديدا فتستحيل تركيا جديدا وكيفا جديدا .. فالمسافة بين مصر الناصرية  
ومصر محمد علي ليست مسافة طولية في الزمان الموضوعي ، بل هي مسافة نوعية  
بين مصريين لا بين عصريين . تبقت اشياء من مصر الفرعونية واشياء من مصر

السيحية وأشياء من مصر الإسلامية ، ولكن جوهر الأشياء هو «مصر العريضة الحديثة» من محمد علي إلى جمال عبد الناصر . لا زال هذا الجوهر يختزن في اللاوعي انتصارات وهزائم التاريخ ، ولكنه في العمق يتفاعل مع مكونات الحاضر ومقومات المستقبل . . مكونات الاستقلال الوطني والعلمنة والديموقراطية ، ومقومات التحول بهذا التراث نحو الوحدة القومية والاشتراكية .



## فهرس الاعلام

- ١ -		ابن مسكويه ١٨٥
٢٢٨	ابن معاوية ، يزيد	
٢٨١ - ٢٢٣ - ٢٢٨	ابن هشام ، عيسى	
٩٥ - ٨٣	الابنودي ، عبد الرحمن	
٢٤٢ - ٢٣٩	« الصديق » ، ابو بكر	
٣٠٥	ابو زعبل	
٢٣٦	ابو زيد ، فاروق	
١٧٥	ابو السعيد ، عبدالله	
	ابو سنة ، ابراهيم ٩٠	
	ابو سيف ، صلاح ٦٤ - ١١١	
	ابو شادي ٥٦	
٦٤	ابو العنين ، عبد الفني	
٧٨	ابو غازي ، بدر الدين	
٢٤١	ابو الفضل ، محمد	
	ابو المجد ، كمال ١٠٢	
٢٢٧	ابو النجا ، ابو المعاضي	
	ابو نواس ٢١٩	
	ابو الهول ١٣٤	
	ابيض ، جورج ٥٥ - ٦٨ - ٧٣	
٣٠٧ - ٢٣٥ - ٢٣٤	اتاتورك ، مصطفى كمال	
٢٢٣ - ٢٦٦ - ١٣	الاتحاد السوفياتي	
	اتفرج يا سلام ٨٨ - ٨٩	
	آثار محمد علي ١٨٥	
٣١١ - ٢٨٧ - ١٧٨	اثنين	
	أحمد ، جمال ١٥٧ - ١٧٧	
١٥٣	أحمد ، محمد خفف الله	
٦٤ - ٧٢ - ٢٩٧	اباطة ، ثروت	
٢٩٧ - ٨٦ - ٨٥ - ٧٣	اباطة ، عزيز	
٥٤ - ١٣٤ - ١٣٥	ابراهيم باشا	
١٥٢ - ١٦٤ - ١٧١		
١٧٩ - ١٨٨ - ٢١٧		
٢١٩ - ٢٢٣ - ٢٢٤		
٢٦٣ - ٢٨٧ - ٢٨٨		
٢٩٣ - ٣١٧		
٩٥ - ٩٠	ابراهيم ، صنع الله	
٢٤١ - ٢٤٩ - ٢٥٤	ابراهيم « النبي »	
٢٥٨ - ٢٥٧		
٢٤٢ - ٢٣٦	ابراهيم ، يحي باشا	
١٠٩	الابراهيم ، احمد طالب	
٢٤٤	ابن ابي الحسن ، الحسن البصري	
٢٤٤	ابن ابي سفيان ، معاوية	
٣٠٠	ابن اياس	
١٣٠ - ١٤٩ - ١٨٥	ابن خلدون	
٣٠٩		
١٣٠ - ١٣٢ - ١٦٦	ابن رشد	
٢٠١		
٢١٩	ابن الرومي	
١٣٠ - ١٦٦ - ١٨٣	ابن سينا	
٢٠١		
١٣٢	« ابن علي » ، الحسين	

١٦٠	« الأزهر ، تاريخه وتطوره » (كتاب)	٢٠٨ - ٢٨٩	احسن الاول
	« الاساس الاجتماعي للثورة	٢٤٢ - ٢٤٥	الاخبار المصرية ١٥٢
٢١٧ - ٧٩	العربية » (كتاب)	٦٩ - ١٠٣	اخبار اليوم ، (جريدة)
٢٣	« اساطير » (كتاب)	٧٨	آخر ساعة (جريدة)
	اسبانيا ٢٠٩ - ٢١٢		الاخلاق ٢٣١
٢٢٧ - ٢٢١	« الاستاذ » (صحيفة)	٨٣	ادب المقاومة (كتاب)
- ١٦٩ - ١٦٨	استانبول	١٠١ - ٨٢	اردش ، (اردش) سعد
١٧٢			ادريس ، يوسف ٦٣ - ٦٨ - ٧٠ - ٧٢
١٩٩ - ١٩٥ - ١٣٤	الاستاذة	- ٨٨ - ٨٧ - ٨٢	
٢٢٨ - ٢١٩ - ١٦٦	اسحاق ، اديب	١٠٠ - ٩٦ - ٩٥ - ٩٣	
- ٣٠٨ - ٣٠٤ - ٢٦٦	« اسرائيل »	١١٦ -	
٢٢٠ - ٢١٨ - ٢١٠			« اربع رسائل فتحها سامي
٢٣	« اسس علم الاشارات » (كتاب)	٩٦	البريد » (كتاب)
	الاسكندر الكبير ١٥٢		الاردن ٢٧٤
	اسكندر ، امير ١٠ - ٦٨		ارسطو ٢٣١
١٧٨ - ٩٩ - ٩٦ - ٦٣	الاسكندرية		ارستوفانيس ٢٨٥
٢١٨ - ٢١٤ - ٢١٢ -			« الارشيف السري للثقافة
٢٢٧ - ٢٢٦ - ٢١٩ -		٨	المصرية (كتاب)
٢٧٣ - ٢٦٩ - ٢٤٣ -		٢٨٥	« الارض » (كتاب)
٣٠٥ -			ارنولد ، توماس ١٣٠ ، ٢٤٤
	اسكندريافيا ٨١		أديتريا ٢٩٢
- ٥٤	« الاسلام واصول الحكم » (كتاب)		« أزمة الديموقراطية في
- ٢٣٩ - ٢٣٦ - ٢٣٥ - ٢٣٤		٢٣٦	الصحافة المصرية » (كتاب)
- ٢٤٧ - ٢٤٤ - ٢٤٣ - ٢٤٢		٨١ - ٨٠	« أزمة المثقفين » (كتاب)
٢٥٥ - ٢٥٠			الأزهر ١٨ - ٥٤ - ٧١ - ١٣٤
	« الاسلام والنصرانية بين العلم		- ١٤٠ - ١٤٧ - ١٤٨
١٨٥	والمدينة » (كتاب)		- ١٦٠ - ١٨٣ - ١٩٣
٢٥٧ - ٢٥٣ - ٢٤٨	اسماعيل « النبي »		- ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢١٩
١٦٣ - ١٤٣ - ١٣٥	اسماعيل « الخديوي »		- ٢٢٥ - ٢٢٧ - ٢٣٥
- ١٨٠ - ١٩٤ - ١٦٤			- ٢٣٦ - ٢٣٨ - ٢٤٠
- ١٩٠ - ١٨٧ - ١٨٦			- ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٤
- ٢١٦ - ٢١٤ - ٢١٢			- ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٥٠
- ٢٢٠ - ٢١٩ - ٢١٨			- ٢٥١ - ٢٥٣ - ٢٧٨
- ٢٦٥ - ٢٢٥ - ٢٢٤			- ٢٧٩ - ٢٩٠ - ٢٩٥
٣٠٤			- ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨
١٠٢	اسماعيل ، محمد عثمان		- ٣٢٢ - ٣٢٣
٧٣ - ٥٩	اسماعيل ، محمود حسن		

الاسمر ، محمد	٢٤٩	« الامة العربية : القومية وصراع الطبقات » ( كتاب )	٣٢١
اسوان	٢٦٨	امستردام	١٠٧
الاسود ، ابراهيم عبد الهادي	٥٦	امين ، احمد	٥٩ - ١٨٥ - ٢٢٠ - ٢٢٦
آسيا	٣٦ - ١١٥ - ٢٦٦		٢٢٦
	٢٨٩ - ٣١٢	امين ، سمير	١٠ - ١٩ - ٢٢١
« اصل الانواع » (كتاب)	٣٢٢	امين ، عثمان	١٨٥
اصلان، ابراهيم ٩٥		امين ، علي	٦٩
« اصول المسألة المصرية » (كتاب)	٢٩٨	امين ، قاسم	٥٦ - ١٥٦ - ١٨٣ - ١٩٠ - ١٩٣ - ١٩٤
« اعادة تنظيم المجتمع الاوروبي » ( كتاب )	١٦٢		٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣
« صبح الامشى » ( كتاب )	٣٠٠		٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦
افريقيا	٣٦ - ١١٥ - ١١٩		٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢١٠
	١٥٤ - ٢٠٦ - ٢٦٦		٢١٨ - ٢٢٣ - ٢٤٢
	٢٨٩ - ٢٩١	امين ، محمود	١٠
افريقيا الغربية	٣٦	امين ، مصطفى	٦٩ - ٧٥ - ٨٢
افشار ، ابراج	١٦٤	انجلز	١٢٩ - ١٧٦
افغانستان	١٦٥	الانجلو (مكتبة)	٦٩
الافغاني، جمال الدين ١٥٠ - ١٦١ - ١٦٤		اندونيسيا	٢٦٦
جمال الدين	١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧	انطون ، فرح	٥٤ - ٥٥ - ١٤٠
	١٦٨ - ١٧١ - ١٧٥		١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨
	١٨١ - ١٨٣ - ١٨٤		١٨١ - ١٨٥ - ١٩٠
	١٨٥ - ١٩٠ - ١٩٥		١٩١ - ١٩٥ - ١٩٦
	٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٥٣		١٩٧
	٣١٠	انطونيوس ، جورج	٢٨٧
« الافغاني ومحمد عبده » ( كتاب )	١٦٤	اتكترا	١٣٤ - ١٧٢ - ٢١١
افلاطون	١٧٨		٢٢٨
« اقنعة الناصرية السبعة » (كتاب)	٢٨٦	« اتوار توفيق الجليل في اخبار مصر وتوفيق بني اسمايل » (كتاب)	١٥٢
« اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك » ( كتاب )	١٦٩		١٥٣ - ١٥٤
اكسفورد	١٠٧ - ١٧٢	انيس ، عبد العظيم	٦٢ - ٧١ - ٩٧ - ٨٧
آل عثمان	٢١٣	« آه باليل يا قمر » (كتاب)	٩٥ - ١٠١
البانيا	٢٩١	« الاهالي » ( جريدة )	٢٩٦
المانيا	٢٨١	« الاحرام » (مؤسسة)	٧٨ - ٨٧ - ٩٦ - ١٩٣
« الاله الخفي » (كتاب)	٣١		٢٠٣ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٢١
امريكا	١٧٨ - ٢٠٦	« اهل الكهف » ( كتاب )	٢٢٤
امريكا اللاتينية	٣٦ - ١١٩ - ٢٦٧	« اورشليم الجديدة » (كتاب)	١٧٧
	٢٢٢		





البكري	٦٢	« البوليس السياسي يحكم مصر »
بكداش ، خالد	٢٦٤	( كتاب )
بليس	٢٦٨	« بونابرت في مصر » (كتاب)
بلجيكا	٢٨٤	بونابرت «نابليون» ١٨ - ٢٧ - ١٢٠ - ١٢٢ - ١٢٤
« بلدي يا بلدي » ( مسرحية )	٩٣	١٤٤ - ١٦٢ - ٢٧٢
بلراك ، اونوريه	٢٣	٢٨٦ - ٢٨١ - ٢٧٧
بلفراد	١٠٨	٢٩٠ - ٣٠٠ - ٣٠٢
بلفور	٣١١	البياي ، عبد الوهاب ٨٦ - ٨٧
بلنت	١٩٦ - ١٩٨ - ٢١٣	« بير السلم » ( كتاب ) ٨٨ - ٨٩
	٢١٥ - ٢١٦	بيريك، م. ٨٣
بلوتلاند	٦٠	بيرقمار ، مصطفى باشا ٢٧٢
بن يلا ، احمد	٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٧٤	بيرك ، جاك ٧ - ٩ - ١٠ - ٣٧ - ٤٠
بعلن ، فون	٢١٤	٤١ - ٤٢ - ٤٣ -
الينا ، حسن	٥٦	١٥٦ - ١٦٠ -
الينا، عبدالحميد	٢٤٨	بيرم ، محمد بيك ١٨٧ - ٢٠٢
البنان ، عبد الحميد	٢٥٥	٨ - ٩ - ١٨ - ٧٠ -
البنداري	٢٤٩	٧١ - ٧٢ - ٨٢ -
« بنك القلق » ( كتاب )	٩٢	٨٢ - ٩٣ - ٩٦ - ١٠٩
بنها	٢١٩	١٦٥ - ١٧٥ - ١٨٤
بنو عبد مناف	٢٤٨	١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩
بنو قصي	٢٤٨	٢٨٦ -
بنو هاشم	٢٤٨	١١٢
« البنائية والثورة الثقافية » (كتاب)	٢٢	« البيضاء » (كتاب) ٧٠
بهاء الدين، احمد	١٩ - ٦٤ - ٨٥ - ١٠٠	بيكاسو ٥٨
	٢١١ - ٢٤٤	بتي ١٠
البهجوري ، جورج	١٠ - ٦٤	- ٥ -
البهجوري ، زهدي	٦٤	
بوالو	٢٦	تادرس، سمير ١٠٢
بوخارست	١٠٨	« تاريخ الاقطار العربية الحديثة »
بوخسر	١٧٦	( كتاب )
بور دوال	٣٢ - ٣٣	« التاريخ السري لاحتلال اكتوبر لمصر »
بور سعيد	١٠٥	( كتاب )
« بورس اجيسين » (جريدة)	٢٤٦	١٨٧ - ١٩٧ - ٢١٣
بولشاكوف ، ف	٢٨٥	« تاريخ الشعوب الاسلامية » (كتاب) ١٥٦
بولونيا	١٣	« تاريخ العرب » (كتاب) ١٥٧
بوليك، أ. ن.	٣٠٠	« تاريخ الكنيسة القبطية ونضالها
		ضد الاستعمار » (كتاب) ١٦٠

٢٤٢	١٠٨	تروفسكي	١٥٣	« تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر » ( كتاب )
٢٩١ - ١٠٨	تشمبرلين ، اوستن		١٥٧ - ١٦٥ - ١٧٤	« تاريخ الفكر المصري الحديث » ( كتاب )
٣٠٨	« التطور » ( مجلة ) ٥٧		٢٨٦ - ٢٩١ - ٣٠٠	« تاريخ مصر في هذا العصر » ( كتاب ) ٢٢١
٢٠٤	« تطور النهضة النسائية في مصر » ( كتاب )		١٥٦	« تاريخ المسألة المصرية » ( كتاب )
٣٠٣	٥٥	تقلا ( أسرة )	٣٠٦ - ٣٠٠	« التاريخ الموحد للامة العربية » ( كتاب )
٢١٦	« تكوين مصر » ( كتاب )		١٥٢	« تأملات في اسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » ( كتاب )
٩٠	« التل الكبير » ( كتاب )		٢٤٢	« التايمز » ( مجلة )
٢٢٠ -	« تلك الرائحة » ( كتاب )		٢٥٥	« تحت راية القرآن » ( كتاب )
١٨٣	« التلمساني، كامل ٥٨ »		٩٢	« تحت المظلة » ( كتاب )
٢٢٢ - ٢٢١	« التنكيت والتبكي » ( صحيفة )		٤٠	« تحرير العالم من الملكية » ( كتاب )
٢٢٢ - ٢٢١	« تهذيب الاخلاق » ( كتاب )		١٨٣ - ١٩٣ - ١٩٤	« تحرير المرأة »
٢٢٢ - ٢٢١	تودورون ، ت	٤٥ - ٤٧	٢٠٦ - ٢٠٢	« التحفة الادبية في تاريخ تمدن الممالك الاوربية » ( كتاب )
١٨٣	تورنسو ١٠٧		٢٠٨ - ٢٨٩	« تحوّل الثالث »
١٨٣	توفيق « الخديوي » ١٨١ - ١٨٣ - ١٨٤		١٣٥ - ١٤٨ - ١٤٩	« تخليص الابريز في تلخيص باريز » ( كتاب )
٢١٨ - ٢١٢ - ٢٢٠	١٨٨ - ٢١٢ - ٢١٨		١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٠	
٢٢٩ - ٢٢٦ - ٢٢٠	٢٢٩ - ٢٢٦ - ٢٢٠		١٥٨ - ١٦٩ - ٢٨١	
١٦٨ - ١٥٠ - ٨٦	١٦٨ - ١٥٠ - ٨٦	تونس	٣٠٢	التراث ١٥
١٧٢ - ١٧١ - ١٦٩	١٧٢ - ١٧١ - ١٦٩		١٥٨ - ١٦٩ - ٢٨١	« تراث السيد جمال الدين الافغاني في مصر » ( كتاب )
٢٩٧ - ١٨٤	٢٩٧ - ١٨٤	التونسي ، بيرم ٢٣٤ - ٢٩٥	١٧ - ١٥ - ٨	« التراث والثورة » ( كتاب )
٢٩٥ - ٢٣٤	٢٩٥ - ٢٣٤	تونغ ، ماوسي ١٠٦	١١٥ - ٨٣ -	التربية ١٨٣
٢٠١	٢٠١	تولستوي	١٣٤ - ١٣٧ - ١٣٩	تركيا
٢٦٦	٢٦٦	تينسو	١٦٤	
١٠٩	١٠٩	تيزيني ، الطيب	١٧٢ - ١٧١ - ١٦٥	
٤٨ - ٤٦ - ٤٥	٤٨ - ٤٦ - ٤٥	تينيانوف	٢٢٩ - ٢٣٨ - ٢٢٠	
- ث -	- ث -		٢٤٢ - ٢٦٥ - ٢٧٣	
٩٢ - ٨٩ - ٨٣	٩٢ - ٨٩ - ٨٣	« ثرثرة فوق النيل » ( كتاب )	٢٧٦ - ٢٨٠ - ٢٨١	
٨٢ - ٧ - ٨٢	٨٢ - ٧ - ٨٢	« ثقافتنا بين نعم ولا » ( كتاب )	٣١٩ - ٣١٢	
٢٩٩ - ٩٦ - ٨٧	٢٩٩ - ٩٦ - ٨٧			
٢٥١	٢٥١	« ثقافتنا في مفترق طرق » ( كتاب )		
١٧٨	١٧٨	« ثلاثة لبنانيين في القاهرة » ( كتاب )		

« لثائية نجيب محفوظ » (كتاب)	١٢٤	« الجوائب » (صحيفة)	١٧٢ - ٢١٤
« ثورة الادب » (كتاب)	٢٢٣	جواد ، كاظم	٨٦
« الثورة المرابية » (كتاب)	١٧٩ - ٢١٣	جودت ، صالح	٦٤ - ٧٣ - ٧٨ - ٨٥
« الثورة المضادة في مصر » (كتاب)	٢٩٢		٨٦ -
- ج -			
جاسم ، عزيز السيد	١٠٩	جودة السحار ، عبد الحميد	٧٨
جاكوبسون، رومان	٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٨	جورجود، جنرال	٢٩٠
« جاليري » (مجلة)	٩٥	جورجي، ادوارد	١٥٦
« الجامعة الثمانية » (مجلة)	١٨٧	« جوسيو » (جامعة)	٢٨
« الجامعة » (مجلة)	١٧٧ - ١٩١	الجبولان	٢١٨
جامعة كاليفورنيا	١٦٤	جومار	١٥١
جاهين ، صلاح	٨٣ - ٦٤	جوميل	٢٦٨
جاويش ، عبد العزيز	٥٢	جوهر ، سامي	٧٧
جبارة ، جبريل	١٧٥	جويس	٣٣
الجبرسي	١٢٤ - ٣٠٠	الجبيزة	٩٨ - ١١٤ - ٢٧٢
جبور ، رفيق	١٧٦	« الجيب والحركة الوطنية » (كتاب)	٢٨٩
جبور ، جبرائيل	١٥٦	- ح -	
جدانوف	٢٢ - ٣٠ - ٤٢	حاتم ، عبدالقادر	٦٤ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٧
جراندان	١٠		٧٨
جرجس ، فوزي	٦٤ - ٩٥	حافظ ، أحمد	٢٤٥
الجرف ، طمية	٧٠	حافظ ، صبري	٩٥
جرونكا	٥٨	حافظ ، صلاح	٦٣
« الجريدة » (صحيفة)	٢٠٤	الحبشة	٢٩٢
الجزائر	٨٦ - ١٠٤ - ١٠٩ -	« حتى لا تحرثوا في البحر » (كتاب)	٧٠
	١٩٠ - ٢٦٦ - ٢٧٤ -	حتي ، فليب	١٥٦
	٢٨٤	حجاب، سيد	٨٣ - ٩٥
الجزيرة العربية	٢٧٢ - ٢٨٨	الحجاز	٢٢٥ - ٢١٢
الجزيري ، محمد ابراهيم	٢٤٥	حجازي ، احمد عبدالمعطي	١٠ - ٦٨ -
جلال ، صادق	٩٣	٧٩ - ٨٣ - ٨٥ - ١٠١	
جلال ، عبد الماطي	٧٨	حداد ، تقولا	٥٦
جمعة ، محمد لطفي	٢٥٥	« الحديث » (مجلة)	٢٠٣
« الجمهورية » (صحيفة)	٩٨	الحديدي ، علي	٢٢٢ - ٢٢٤ - ٢٢٦
الجميل، انطون	٥٥	« الحرام » (كتاب)	٩٥ - ١١٦
الجنس	١٥	حرب ، طلعت	١٢٨ - ٢٩٧ - ٢٩٨
جنيف	١٦٣	حرب اليمن	٢٨٦
		الحركة الوطنية التونسية	١٦٩

١٨٨ - ٢٠٣ - ٢٤١ -	٢٨٦ «حروب عبدالناصر» (كتاب)
٢٧٧	٧٨ - ٣٠٣ - ٣٠٧ حزين ، سليمان
٢١٣ علمي ، عبد الرحمن	٨٦ الحسن ، تاج السر
٢٧١ - ٩٣ حوان	٧٢ حسن عبد الرزاق
جمال ، جمال ٢٠٣ - ٢٠٧	٣٢٣ الحسين «بن علي»
حمزة ، عبد القادر ٥٤ - ٢٧٩ - ٣٠٧	٦٠ حسين ، أحمد
٢٨٧ حمص	٩٢ «الحسين لائرا وشهدا» (كتاب)
٩٢ «الحمير» (كتاب)	٢٤٨ حنين ، خليل
٢٥٦ حمير	٨ - ١٥ - ١٨ - ٥٣ - حسين ، طه
٦٤ - ١٠ حنين ، آدم	٥٤ - ٥٦ - ٥٩ - ٦٢
حوراني ، البرت ١٥٧ - ١٦٢ - ١٦٨ -	- ٦٤ - ٨٦ - ٨٧ -
١٧٠ - ١٧٢ - ١٧٥ -	- ١٤٠ - ١٦١ - ٢٠٥ -
٢٢١	- ٢٢٧ - ٢٣١ - ٢٣٣ -
- خ -	- ٢٣٤ - ٢٤٦ - ٢٤٧ -
	- ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ -
	- ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ -
خالد ، خالد محمد ٥٤ - ٦٠ - ٧٠ -	- ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ -
١٤٠ - ١٦١ - ٢٧٩ -	- ٢٥٨ - ٢٧٩ - ٢٨١ -
٢٩٦ - ٣٩١	- ٢٩٦ - ٢٩٥ - ٢٩٦ -
١٢٤ «خان الخليلي» (كتاب)	- ٢٩٧ - ٣٠٣ - ٣٠٧ -
خان ، عبدالحميد ١٩٨	٣١٢ - ٣١٩
٩٦ «الخدمة» (كتاب)	حسين ، كمال الدين ٧٦ - ٧٧ - ٨٢
٣٠٩ خراسان	حسين ، محمد الخضر ٢٤٤ - ٢٤ -
٣٠٦ الخريوطي	٢٣٣ حتي ، محمود طاهر
١٥٧ الخرطوم	٢٨١ - ٩٩ يحيى ، يحيى
١٢ - ٧٠ خروشوف	٦٢ - ٥٩ - ٥٤ - ١٥ - الحكيم ، توفيق
١٠٠ - ٧٢ - ٧٢ محمد ، محمد	٧٨ - ٧٣ - ٧٢ - ٦٨
٢١٦ الخفيف ، محمود	- ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٨ -
٢٥٥ الخصري ، محمد	- ٩٢ - ٩٦ - ١٠٢ -
١٦١ «الخطط التوقفية» (كتاب)	- ١١٦ - ٢٣٤ - ٢٨١ -
١٧٢ خلف الله ، أحمد	- ٢٨٥ - ٢٩٩ - ٣٠٣ -
خلف الله ، محمد ٥٤ - ٢٢١ - ٢٧٩ -	٣٠٧
٢٩٦	٩٦ «حلاوة الروح» (كتاب)
٢١٩ خليل آغا	٨٨ - ٧٢ «حلاق بغداد» (كتاب)
٦٣ خميس (عامل)	٢٠٣ حلب
٩٥ خميس ، سيد	٦٩ حلف بغداد
١٨٣ خوري ، نعم الله	١٨٤ حلي ، عباس الثاني (الخدوي)

خوفو	١٣٤ - ٢٨٩	دومالك ، جسي	٢٣
خولي ، اميس	٢٧٦ - ٢٩٦ - ٣١٩	دياب ، محمود	٩٥
الخولي ، لطفى	٩ - ٥٤ - ٦٢ - ٧٢	دي يوقوار ، سيمون	١١٥
	٨٧ - ٩١ - ٩٣ - ٩٦	ديبرو	١٧٤
	١١١ -	ديكارت	٢٤٩ - ٢٥١ - ٢٥٢
خياط ، يوسف	٢١٦		٣٢٢
خير الدين باشا	١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠	ديكس ، بيبير	٢٢
	١٧١	دي لوف ، بول شومبار	٢٩٤
		دي ليسبس ، فرديناند	١٦٣
- د -		« الديمقراطية ابدا » (كتاب)	٧٠
		ديمولان	٢٣٤
دائرة المعارف	١٧٣	« الدين في خدمة الشعب » (كتاب)	٥٤
داركور، الدوق	٢٠٣ - ٢٠٩	« الدين والعلم والمال » (كتاب)	١٧٨
داروين	٥٤ - ١٢٩ - ١٧٥		
	١٧٦ - ٣٢٢		
« درجة الصفر في الكتابة » (كتاب)	٢٣	« ذكريات تاريخية طريفة » (كتاب)	٢٤٥
دروزة ، محمد عزة	٢٠٦	« ذكريات الجيل الضائع » (كتاب)	٧ - ٧٥
« الدخان » (كتاب)	٧٢ - ٨٨		
درويش ، سيد	٢٣٤		
الدسوقي ، عبد العزيز	٦٤ - ٧٨ - ٨٧		
« دفاع عن المثقفين » (كتاب)	٢٩٥	رابليه	١٧٢
دفلد يانوس	٢٠٤ - ٣١٢	راسين ، جان	٣١ - ٣٢ - ٣٣
الدقهلية	٢١٩	الرامي ، علي	٦٢ - ٦٤ - ٦٨ - ٧٩
الدقي	٩٨		٨٧ -
الدلتا	٢٥٠ - ٢٦٨	الرافعي ، عبد الرحمن	٢١٤
دمشق	٦٨ - ٢٦٤ - ٢٨٨	الرافعي ، مصطفى صادق	٥٣ - ٢٥٥
	٢٩٠	« الرؤية التراجمية » (كتاب)	٣٥
دمياط	٢٧٢	« الرد على الدهريين » (كتاب)	١٦٥
دنشواي	٢٩٦	« الرذ على هاتو تو » (كتاب)	١٩٣
دقتل ، امل	٨٣ - ٩٥	رشدني ، رشاد	٦٨ - ٧٨ - ٨٢ - ٩٣
دنلوب	١٣٩		٨٨ - ٨٩ - ٩٣ -
دوارة ، فؤاد	٦٨		٩٨
دوان ، ج .	٢٨٨	« الرسالة الجديدة » (مجلة)	٧٨
« دور الجيش في التاريخ المصري »		رضا ، رشيد	١٨٤ - ١٨٥ - ١٩٤ -
( كتاب )	٢٨٩		١٩٩ - ٢٠٤ - ٢٠٥ -
دوري ، فكتور	١٧٠		٢١٦ - ٢٢٠ - ٢٤٣
دو سوسور ، فردينان	٢٣ - ٢٧ - ٢٨	رغت ، كمال الدين	٦٦

٢٦٠ - ٢٥٥ - ٢٥٠	رسمي ، عثمان ٢١١
٢٨١ - ٢٨٠ - ٢٦٤	رمزي ، ابراهيم ٢٠٤
٢٩٧ - ٢٩٦ - ٢٩٣	رسميس الثاني ٢٨١ - ٣٠٨ - ٣١٥
٣٢٤ - ٣٠٤ - ٣٠٢	روبيبيير ١٣٩
٢٤١ - ٢٣١	روتشتين ، ثيودور ١٥٦
١٢٤	روجرز ٣٠٥
١٦٣	« روح القوانين » (كتاب) ١٥٢
٣٣	رودنسون ، مكسيم ٢٩١
١٠٧	« روز اليوسف » (مجلة) ٩٨ - ٩٩ - ١٠٣
	روسو (جان جاك) ١٣٥ - ١٣٩ - ١٥٣
	١٥٥ - ٢٣٣
٢٩٨ - ٢٤١	روسيا القصيرة ٢٦٥ - ٢٧٣
٢٣٣ - ١١٦	« روضة المدارس » (مجلة) ١٥٢
٥٥	رولان ، رومان ٢٣
- س -	روما ١٠٧ - ١٧٨ - ٣١١
	الرومان ١٤ - ٢٦٣ - ٣١١
١٠٣ - ١٠٢ - ٦١	رومان ، ميخائيل ٦٨ - ٧٢ - ٨٢ - ٨٨
٢٩٨	٩٢ - ٩٢ - ٩٨ -
١٧٠	٢٠٦
٢٩٥	الريحاني ، علي ٦٨
٢٦	الريحاني ، نجيب ٥٥ - ٧٣
١٨٢	رياض باشا ١٦٦ - ١٧٥ - ١٨٣ -
« الساق على الساق فيما هو الفارياق »	١٨٧ - ٢٢١
(كتاب) ١٧٢	« ريفيو ديزاتود اسلاميك » (مجلة) ٣٠١
٨٢	ربنان ١٢٩ - ١٦٥ - ١٦٦ -
السماعي ، يوسف ٥٩ - ٦١ - ٦٤ - ٧٧	١٦٧ - ١٧٧ - ٢٠١ -
٢٨٥ - ٨٦ - ٧٨ -	٢٣١
٢٩٧	- ج -
٩٢	« سبع سواقي » (كتاب) ٩٢
سبنسر ، هيرت ١٦٦ - ١٧٦ - ٢٠١	٢٩٢
٢٣٠ - ٢١٠ - ٢٠٢	« زبدة كشف الممالك » (كتاب) ٣٠٠
١٧٦	زعيتر ، وائل ١١٠
٢٢ - ٧٠ - ٢٦٦ -	زغلول ، سعد ١٨ - ١١٦ - ١٣٧ -
٣٠٨	١٨٤ - ٢٠٣ - ٢٠٤ -
سراج الدين ، فؤاد ٥٦	٢١٩ - ٢٣١ - ٢٣٤ -
سرس الليان النموذجية (قرية) ١١٥	٢٣٦ - ٢٤٠ - ٢٤٢ -
١٠١ - ٩٥ - ٧٣	٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ -

٢٢٣ - ٢٢٦ - ٢٣٧ -	السعودية ٨٦ - ٢٩٧
٢٣٨ - ٢٧٩	سعد ، أحمد صادق ٥٩
١٩٢ « سيرتي » ( كتاب )	٧١ « سعيد مهران » ( كتاب )
٢٧٢ سيف (شابط)	١٦٤ - ١٦٣ - ١٥١ سعيد (الخدوي)
٨٠ - ٧٠ سيف الدولة ، عصمت	١٨٨ - ٢١٣ - ٢١٨
٢٦٦ سيكتوري	٢٧٥
١٦٢ - ١٦٣ سيمون (سان)	٨٨ - ٩٣ سعيد ، أحمد
٩٢ - ٩٣ - ٣١٨ - ٣١٩ سيناء	٧٥ - ١٥٧ - ١٧٦ السعيد ، رفعت
- شي -	١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٣
شارل الثاني عشر ١٥٢	٢١٧ - ٢٠٦
شارل الخامس ( الامبراطور ) ١٥٢	٨٨ « سكة السلامة » (كتاب)
٨٤ - ٧٥ شاكز ، محمود	٢٦٥ السلالة ، عبدالله
٣٩ - ٢٨ - ٣٧ شاليان ، جيرار	٨٨ - ٨٢ « السلطان الحائر » ( كتاب )
١٣٣ شامبليون	١٦٠ سليمان ، ولیم
٦٤ شاهين ، يوسف	٢٧٢ - ٣٠١ سليم الثالث
١٧٠ - ٢٨٨ - ٣٠٨ الشام	٢٥٥ - ٢٥٠ سليم ، جمال
٣٢١	٧١ « السمان والغريف » (كتاب)
الشدياق ، أحمد فارس ٥٣ - ١٧٢	٢٠٣ « سندباد مصري » (كتاب)
١٧٢ - ٢٧٨ - ٢١٤	٩٦ سنويزم
٦٢ - ٦٨ - ٧٢ الشرفاوي ، عبدالرحمن	١٠ - ٨١ - ١٥٤ - ١٨٤ السودان
٨٥ - ٨٢ - ٧٣ -	٢٧٣ - ٢٨٧ - ٢٩٧
٩٢ - ٩٠ - ٨١ -	١٠٧ السوربون
١١٦ - ١٠٥ - ٩٥ -	٢٠ - ٨٦ - ١٧١ - ٢٢٥ سورية
٢٩٩	٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥
٢١١ شريف باشا	٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤
٩٩ شعبان ، محمود	٢٩٢ - ٢٩٧ - ٣١٧
٢٨١ الشعر الجاهلي	٢٦٦ سوكارنو
٢٠٤ شفيق ، درية	٥٦ - ٦٩ - ٩٤ - ١٠١ السويس (قناة)
٨٩ - ٥٦ شكري ، عبدالرحمن	١٠٣ - ١١٤ - ١٢٠
٨٧ - ٨٢ - ٨٢ - ٧٥ شكري ، غالي	١٢٥ - ١٦٣ - ١٨١
١١٤	٢٦٥ - ٢٧٤ - ٢٩٠
١٠٦ شكسبير «وليم»	٢٩٨ - ٢٠٥
٢٥٧ شلبي ، خيري	٢١٤ - ٢٢٥ سويسرا
٢٥٥ الشمسي ، علي باشا	٢٤٦ - ٢٥٠ « السياسة » ( جريدة )
١٤٠ - ٥٤ - ٥٣ شمیل ، شبلي	١٦٩ - ٢٠٤ السيد ، أحمد لطفى
	٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩
	٢٣٢ - ٢٣١ - ٢٢٠

طره (سجن) ١٥ - ٧٢٢	١٦٦ - ١٧٥ - ١٧٦	
« الطريق » (مجلة) ٧١ - ٢٨٢	١٧٧ - ١٧٨ - ١٨١	
طشقند ٢١٢	٣٢٢	
« الطليعة » ٧٤ - ٨٤ - ٨٧ - ٩٤		الشناوي، كامل ٦٢
٢٤٧ - ٦٦	٢٥٥	« الشهاب الراصد » (كتاب)
٢١٩ - ٢١٠	٧١	شهدي، محمد فريد
طنطا		الشهرستاني ٣٠٩
الطهطاوي، رفاعة ١٨ - ٣٩ - ٥٣ - ١٣٤		الشوباشي، مفيد ٥٨
١٤٠ - ١٣٩ - ١٣٦ -		شو، برنارد ٢٩١
١٤٩ - ١٤٧ - ١٤٦ -		شوقي، أحمد ٥٦ - ٢٣٤
١٥٢ - ١٥١ - ١٥٠ -		الشيال، جمال الدين ١٥٩
١٥٥ - ١٥٤ - ١٥٣ -		شيلي ٦٠
١٥٨ - ١٥٧ - ١٥٦ -		
١٦١ - ١٦٠ - ١٥٩ -		- ص -
١٦٤ - ١٦٣ - ١٦٢ -		صابونجي، لويس ٢١٣
١٧٠ - ١٦٩ - ١٦٥ -		صالح، رشدي ٥٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٨٥
١٧٩ - ١٧٥ - ١٧٤ -		صالح، أحمد عباس ٦٨ - ٨٧ - ١٨٣
١٨٩ - ١٨٥ - ١٨١ -		صالح، توفيق ٦٤
١٩٥ - ١٩٣ - ١٩٠ -		صايغ، أنيس ٣٠٨
٢٠٨ - ٢٠٢ - ٢٠٠ -		صبري، موسى ٦٩
٢١٨ - ٢١٧ - ٢١٠ -		« صراع الاجيال » (كتاب) ١٥
٢٢٤ - ٢٢٣ - ٢٢٢ -		صروف، يعقوب ٥٤ - ٥٥ - ١٧٥ - ١٧٦
٢٢٩ - ٢٢٧ - ٢٢٥ -		صدقي، اسماعيل ٥٦ - ٦٠ - ٧٩ - ٢٤١
٢٢٨ - ٢٢٣ - ٢٢٠ -		٢٩٨ - ٢٩٦ -
٢٦١ - ٢٦٠ - ٢٥٣ -		صديق، يوسف ٦٣
٢٧٨ - ٢٧٥ - ٢٦٢ -		« الصحافة وقضايا الفكر الحر
٢٨١ - ٢٨٠ - ٢٧٩ -		في مصر » (كتاب) ٢٣٦
٢٩٦ - ٢٩٥ - ٢٩٣ -		الصعيد ٢٥٠ - ٢٦٨ - ٣٠٢
٣٠٦ - ٣٠٢ - ٢٩٧ -		صفوان، ناداف ١٥٦
٥٩ - ٥٦	طه، علي	صفوان، مصطفى ١٠
٩٩	طه، محمود	صنوع، يعقوب ٢١٥ - ٢١٨
١٥١	طوسون، عمر	الصومال ٢٩٢
- ط -		الصين ٣٦ - ٣٩ - ١٠٩
٣٠٠	الظاهري	الصين الشعبية ١٠٦
- ط -		
- ط -		« الطائف » (مجلة) ١٨٨ - ٢٢١ - ٢٢٥
٢١١ - ١٨٤	عابدين	طاهر، بهاء ٩٥



ماشور ، رضوى ٩٥	مبدالله ، يحيى الطاهر ٩٥
ماشور ، نعمان ٦٣ - ٦٨ - ٧٢ - ٧٣	عبد الملك ، أنور ١٠ - ١٣٧ - ١٥٧
٨٢ - ٨٧ - ٩٢	١٦ - ٢٨٨ - ٢٨٩
العالم ، محمود امين ٦٢ - ٦٤ - ٧٩ - ٢٨٣	٣٢١
عامر ، ابراهيم ٦٤	عبد القصود ، جمال ٩٥
عباس الاول ( الخديوي ) ١٥١ - ١٥٧	مبدالناصر ، جمال ١٢ - ١٥ - ١٦ - ١٩
١٦٤ - ١٨٨ - ٢١٦	٦١ - ٦٣ - ٦٦ - ٦٧
٢١٨ - ٢٢٤ - ٢٧٣	٦٩ - ٧٠ - ٧٣ - ٧٤
٢٧٥	٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨
عباس الثاني ( الخديوي ) ٢٦٥	٧٩ - ٨١ - ٨٢ - ٨٤
عبد الباقي ، سمير ٩٥	٨٦ - ٨٧ - ٩١ - ٩٤
عبد الحكيم ، شوقي ٥٩	٩٥ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠
عبد الحكيم ، ظاهر ٧١	١٠١ - ١٠٢ - ١٠٤
عبد الحلیم ، ابراهيم ٦٣	١١٨ - ١٢٠ - ١٢١
عبد الحلیم ، كمال ٦٠ - ٦٤	١٢٧ - ١٢٨ - ١٤٨
مهد الحميد ، السلطان ١٩٩	٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢
عبد الرحمن ، جبلي ٨٦	٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥
عبد الرازق ، علي ١٨ - ٥٤ - ١٤٠	٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨
١٦١ - ٢٠٥ - ٢٢٤	٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١
٢٣٥ - ٢٣٧ - ٢٣٩	٢٧٢ - ٢٧٤ - ٢٧٦
٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢	٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٨٠
٢٤٤ - ٢٤٦ - ٢٤٧	٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٨
٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٣	٢٩٢ - ٢٩٦ - ٢٩٧
٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦	٣٠٤ - ٣٠٨ - ٣١٠
٢٩٥ - ٢٩٦ - ٣١٩	٣٢١ - ٣٢٤ - ٣٢٥
مهد الرازق ، مصطفى ١٦٦ - ٢٣٦	« مهد الناصر والفقون » ( كتاب ) ٨٧ -
عبد السيد ، ميخائيل ١٦٦ - ٢١٤	٢٩٩
عبد الصبور ، صلاح ٦٨ - ٧٣	مهد ، ابراهيم ٢٠٤
٨٣ - ٨٥ - ٨٩	مهد الهادي ، ابراهيم ٢٩٨
عبد العزيز باشا ٢٤١	عبد ، محمد ١٨ - ٥٤ - ١٣٩ - ١٤٠
عبد الفتاح ، فتحي ٧١	١٦١ - ١٦٤ - ١٦٦
عبد القدوس ، احسان ٥٩ - ٦٨ - ٧٢	١٦٨ - ١٨١ - ١٨٢
٧٨ - ٢٨٥	١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥
عبدالله ، اسماعيل صبري ٢٨٣	١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨
عبد الله ، حامد ١٠	١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١
عبد الله ، الطاهر ١٦٩	١٩٢ - ١٩٢ - ١٩٥
عبدالله ، عبد الحلیم ٥٩ - ٦٨ - ٧٨	١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨

« عروبة مصر وامتحان التاريخ »	٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٣
( كتاب ) ٨ - ١١٤ - ٣١٠	٢٠٥ - ٢٠٨ - ٢٠٩
« المروة الوقتى » ( مجلة ) ١٦٥ -	٢١٠ - ٢١٦ - ٢١٧
١٨٤ - ١٦٧ - ١٦٦	٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠
العروى ، عبدالله ١٩ - ٢٩٥	٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٩
عزمى ، محمود ٥٣ - ٥٤ - ٩٥ - ٢٤٦	٢٣٠ - ٢٣٢ - ٢٣٣
٢٧٩ -	٢٣٨ - ٢٤٢ - ٢٤٦
« عسكر وحرامية » ( كتاب ) ٩٢	٢٤٣ - ٢٧٩ - ٢٩٠
« عصفور من الشرق » ( كتاب ) ٢٨١	٢٩٣ - ٢٩٥ - ٢٩٦
المطار ، حسن ١٤٧ - ١٥١	٢٩٧ - ٣١٩ -
« عطوة افندي قطاع عام » ( كتاب ) ٩٢	عبدة ، احمد ١٠١
المقاد ، عباس ١٥ - ٥٤ - ٥٦ - ٥٩ -	« عجائب الآثار » ( كتاب ) ٣٠٠
٦٢ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ -	سندن ٢٨٧
١٧٥ - ١٨٥ - ٢٧٩ -	عدنان ١٤٩ - ٢٥٤ - ٢٥٦
٢٩٥ - ٢٩٧ - ٣٠٣ -	« علماء دنشواي » ( كتاب ) ٢٢٣
٣٠٧ - ٣١٩ -	مرايى ، احمد ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ -
« المقعد الاجتماعى » ( كتاب ) ١٥٢	١٧٩ - ١٨١ - ١٨٢ -
مكاشة ، ثروت ٦١ - ٦٤ - ٧٧ - ٧٨ -	١٨٥ - ١٨٧ - ١٨٨ -
٨٧	٢١٠ - ٢١١ - ٢١٣ -
عكاظ ٨٦	٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ -
« علاج مصر الاقتصادى » ( كتاب ) ١٣٨	٢١٨ - ٢٢٠ - ٢٢٢ -
١٢٨ -	٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ -
« علم الاجتماع والممران » ( كتاب ) ١٨٣	٢٢٦ - ٢٣٤ - ٢٦٠ -
« علم الدين » ( كتاب ) ١٦١ - ٢٧٥ -	٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٧٧ -
١٤٧	٢٧٨ - ٢٨٠ - ٢٩٣ -
علي ، سعيد اسماعيل ٨٩	٢٩٤ - ٢٩٧ - ٣٠٤ -
عماد الدين ٧٣	٣٢٤
عمار ، كمال ٧٣	مرايى ، حسن ٣٢٣
عمارة ، محمد ١٤٧ - ١٤٨ - ١٥٠ -	عرايى ، عبد العزيز ٢١٣
١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٧ -	العراق ٢٠ - ٨٦ - ١٦٤ - ٢٩٧ -
١٦٥ - ١٦٨ - ١٧١ -	٣١٧ -
١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ -	« عرس الدم » ( كتاب ) ٨
١٨٥ - ١٨٨ - ١٩٣ -	عرفة ، محمد احمد ٢٥٥
١٩٤ - ١٩٧ - ١٩٩ -	« المرضع الحجي » ( كتاب ) ٩٣
٢٠٤ - ٢١٦ - ٢٤٠ -	« عروبة مصر » ( كتاب ) ٣٠٦
٢٤٤ - ٢٤٦ - ٢٤٧ -	« عروبة مصر الحديثة » ( كتاب ) ٣٠٣
	المنجورى ، سليم ١٦٦

٢٠٣ - ٥٤ (كتاب)	٢٠٣ - ٥٤	٢٠٣ - ٥٤
عودة ، محمد	٧٠	٢٠٣ - ٥٤
عوض ، لويس	٧ - ١٩ - ٦٠ - ٦٢	٢٠٣ - ٥٤
	٦٤ - ٦٨ - ٧٢ - ٧٥	٢٠٣ - ٥٤
	٧٨ - ٨٤ - ٨٧ - ٩١	٢٠٣ - ٥٤
	١٤٤ - ١٥٧ - ١٦٤	٢٠٣ - ٥٤
	١٦٧ - ١٦٦ - ١٦٥	٢٠٣ - ٥٤
	١٧٤ - ١٧٤ - ٢٥١	٢٠٣ - ٥٤
	٢٨٦ - ٢٩١ - ٢٩٩	٢٠٣ - ٥٤
	٣٠١ - ٣٠١ - ٣٠٢	٢٠٣ - ٥٤
	٣٠٧ - ٣٢١	٢٠٣ - ٥٤
« العودة من المنفى » (كتاب)	٢٢٧	٢٠٣ - ٥٤
عوض ، أحمد حافظ	٢٨٦	٢٠٣ - ٥٤
عويس ، سيد	١١٥	٢٠٣ - ٥٤
عيسى ، صلاح	١٧٩ - ٢١٣ - ٢١٤	٢٠٣ - ٥٤
	٢١٦ - ٢٢٦	٢٠٣ - ٥٤
- غ -		٢٠٣ - ٥٤
غاردن سيتي	٢١٩	٢٠٣ - ٥٤
غارودي ، روجيه	١٠٠ - ١٠٩ - ٢٩٤	٢٠٣ - ٥٤
	٢٩٨	٢٠٣ - ٥٤
غالي ، بطرس	٢١٣	٢٠٣ - ٥٤
غاليليو	١٧٥ - ٣٢٢	٢٠٣ - ٥٤
غانا	٢٦٦	٢٠٣ - ٥٤
غراب ، أمين يوسف	٥٩ - ٦٨ - ٧٨ - ٨٧	٢٠٣ - ٥٤
غرامشي	٢٩٤ - ٢٩٨	٢٠٣ - ٥٤
غربال ، شفيق	٣٠٣ - ٣٠٧	٢٠٣ - ٥٤
غرييه ، آلان روب	٢٧ - ٣٢ - ٣٣	٢٠٣ - ٥٤
غزة	٢٦٤	٢٠٣ - ٥٤
غضبان ، عادل	٥٥	٢٠٣ - ٥٤
الغراوي ، محمد أحمد	٢٥٥	٢٠٣ - ٥٤
غندور مصر	٢١٦	٢٠٣ - ٥٤
غنيم ، عادل	٧٤	٢٠٣ - ٥٤
غنيم ، محمود	٧٣	٢٠٣ - ٥٤
غولد سميث ( الجنرال )	٢١١	٢٠٣ - ٥٤
غولدمان ، لوسيان	١٤ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١	٢٠٣ - ٥٤
- ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ -		٢٠٣ - ٥٤
٣٥		٢٠٣ - ٥٤
غياب القيم	٣٥	٢٠٣ - ٥٤
غيزو ، فرانسواز	١٦٨ - ١٨٣ - ١٨٥	٢٠٣ - ٥٤
الفيطاني ، جمال	٩٥	٢٠٣ - ٥٤
غيغارا ، «ثشي»	١٠٨	٢٠٣ - ٥٤
غينيا	٢٦٦	٢٠٣ - ٥٤
- ف -		٢٠٣ - ٥٤
فؤاد الاول	٢٣٥ - ٢٣٨ - ٢٤١	٢٠٣ - ٥٤
	٢٤٢ - ٢٤٤ - ٢٩٥	٢٠٣ - ٥٤
فؤاد ، زين العابدين	٩٥	٢٠٣ - ٥٤
فؤاد ، حسن	٦٤ - ٨٧	٢٠٣ - ٥٤
فؤاد ، نعمات	٣٠٣ - ٣٠٧	٢٠٣ - ٥٤
الفارابي	١٣٠ - ٣٠٩	٢٠٣ - ٥٤
فاروق الاول	٦٠ - ١٠٢ - ٢٤٣	٢٠٣ - ٥٤
	٢٤٧ - ٢٩٦ - ٣١٠	٢٠٣ - ٥٤
« الفتى مهران » (كتاب)	٨٨ - ٨٩	٢٠٣ - ٥٤
« فتح مصر » (كتاب)	٢٨٦	٢٠٣ - ٥٤
فتحي ، ابراهيم	٩٥	٢٠٣ - ٥٤
« الفجر الجديد » (مجلة)	٥٧	٢٠٣ - ٥٤
فخري ، ثروت	١٠١	٢٠٣ - ٥٤
« الفرافير » (كتاب)	٨٧ - ٩٣	٢٠٣ - ٥٤
فراكتلين ، مؤسسة	٦٩	٢٠٣ - ٥٤
فرج ، الفريد	٦٣ - ٦٨ - ٧٢ - ٨٢	٢٠٣ - ٥٤
	٨٢ - ٨٨ - ٩٢	٢٠٣ - ٥٤
الفرس	٢٦٣	٢٠٣ - ٥٤
فرعون	٨٩	٢٠٣ - ٥٤
فرمان ، غائب طعمة	٨٦	٢٠٣ - ٥٤
فرنسيا	٧ - ٩ - ١٠ - ١٣	٢٠٣ - ٥٤
	١٠١ - ١٠٧ - ١٠٩	٢٠٣ - ٥٤
	١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤	٢٠٣ - ٥٤
	١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩	٢٠٣ - ٥٤
	١٥١ - ١٥٨ - ١٦٨	٢٠٣ - ٥٤
	١٦٩ - ١٧٢ - ٢١٢	٢٠٣ - ٥٤
	٢١٤ - ٢٦٥ - ٢٧٣	٢٠٣ - ٥٤

٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠

٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣

٢٥٤ - ٢٥٥

٢١٦

فينيقيا

٧

القيوم

### ق -

قاسم ، عبد الحكيم ٩٥ - ١١٦

القاهرة ٧ - ٨ - ٩ - ١٨ - ٥٥

٥٦ - ٦٥ - ٧١ -

٧٢ - ٧٥ - ٨٠ - ٨٣

٨٦ - ٨٩ - ٩٩ -

١٠١ - ١٢٧ - ١٣٢ -

١٣٣ - ١٣٨ - ٢١٩ -

٢٤٢ - ٢٥٠ - ٢٥٨ -

٢٦٦ - ٢٦٨ - ٢٦٩ -

٢٧٢ - ٢٨٦ - ٢٨٨ -

٢٩٠ - ٢٩٥ - ٣٠٠ -

٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٥

« القاهرة الجديدة » ( كتاب ) ١٢٤

القدس ٣٠٠

قدسي ، البرت ١٦٤

القرآن الكريم ٥٤

« القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة »

( كتاب ) ٥٤

قروط ، ذوقان ١٠٦ - ٣٠٨

قريش ٢٤٨ - ٢٤٩

قطب ، سيد ٥٩ - ٧٥

قطب ، محمد ٧٥

القط ، عبد القادر ٦٤ - ٦٨ - ٩٩

قسطنطين ٣١٢

القسطنطينية ١٦٩ - ٢٨٧

القعيد ، محمد يوسف ٩٥ - ١١٦

القلقشندي ٣٩٠

القلماي ، سهير ٧٨

القليوبي ، كامل ٩٥

٢٧٥ - ٢٨٠ - ٢٨٩ -

٣٠٢

الفرنساوي ، سليمان باشا ٢٧٢

فريد ، محمد ٢٣٨ - ٢٨٣

الشيخ الفقي ٢٤٩

« فكر اوروبا الحديثة واكتشافاتها »

( كتاب ) ١٧٣

« الفكرة العربية في مصر » ( كتاب ) ٣٠٨

« الفكر العربي في عصر النهضة »

( كتاب ) ١٥٧ - ١٧٢

« الفكر العربي في معركة النهضة »

( كتاب ) ١٥٧ - ١٦٠ - ٣٢١

فكري ، عبدالله باشا ١٧٥ - ٢١٩

« الفلاح » ( كتاب ) ٨٨

فلسطين ٥٦ - ٨٦ - ١١٠ - ٢٦٤

٢٧٣ - ٢٨٠ - ٢١٠

٣١٢ - ٣١٨ - ٣١٩

٣٢٠ -

« فلسفة الثورة » ( كتاب ) ٨١

« فن الشعر » ( كتاب ) ٢٦ - ٤٧ - ٦٠

الفن القصصي في القرآن الكريم ٥٤

فهيم ، حسين ٦١

فهيم ، عبد العزيز ٥٤ - ٢٣٤ - ٢٤٩

٢٧٩ -

فهيم ، عزيز ٥٥

فهيم ، علي باشا ٢١٣ - ٢١٦ - ٢٢١

فهيم ، منصور ٢٤٦

فوريه ، شارل ١٦٢ - ٢٠٢

فوزي ، حسين ٥٣ - ٥٤ - ٢٩٩ - ٣٠٣

٣٠٧ -

فولتير ١٣٥ - ١٦٦

« في اموالهم » ( كتاب ) ٥٤

« في البدء كانت الكلمة » ( كتاب ) ٧٠

« في بيننا رجل » ( كتاب ) ٢٨٠

فيتنام ٣٩ - ١٠٨ - ٢٩٢

الفيتوري ، محمد ٨٦

« في الشعر الجاهلي » ( كتاب ) ٢٤٧ -

كنفاني ، غسان ١١٠	التقاط الخيرية ٢٦٨
الكواري، الزاهد ٣٠٢	« قنديل أم هاشم » ( كتاب ) ٢٨١
الكواري، عبدالرحمن ١٨ - ١٤٠ - ١٥٠	القوناز ١٦٨
١٨٢ - ١٧١ - ١٧٠ -	« القيصر الأحمر يحكم روسيا »
٢٣٠ - ١٩٥ -	( كتاب ) ٧٠
كوبا ٢٦٧	- ه -
كوبرنيكوس ١٧٥ - ٢٢٢	
كوبري عباس ٥٦	
كوريون ، جاك ١٦٠	« الكاتب » (مجلة) ٥٧ - ٨٤ - ٨٧ - ٩٤
« كوكب الشرق » ( كتاب ) ٢٤٥	١٠٠ -
كوكسن ٢١١	كاربوكا، تحية ١٠٤
« كومانيسون » ( مجلة ) ٢٧	كاسترو ، فيدل ٢٦٧
كونت ، أوفست ٢٣١ - ٢٥٢	كافكا ٣٣
كونفوشيوس ١٠٦ - ١٧٩	كالفيه، لوي جان ٣٢
كونو ، ريمون ٢٦ - ٢٧	كامو ، البير ٢٦
الكويت ٢٢١	كامل ، انور ٥٧ - ٥٨
كيدي ، نيكى ١٦٤	كامل ، سعد ٧٩ - ٨٧
كيرول ، جان ٢٦	كامل ، فؤاد ٥٨ - ١٠٠
- ل -	كامل ، محمود ٥٩
	كامل ، مصطفى ١٣٩ - ٢٧٢ - ٢٢٨ -
« لا شيء يهم » ( كتاب ) ٧٢	٢٢٨
لبنان ٨ - ٩ - ٢٠ - ٨٠ -	كامل، ميشيل ١٠ - ٢٨٣ - ٢٨٤
١٧٢ - ١٧١ - ١٠٩ -	كانت ٣١
١٧٤ - ١٧٥ - ٢٩٠ -	« كان ويكون » ( كتاب ) ٢٢٧
٢٩٧ - ٢٩٢	كبيسي ، باسل ١١٠
« اللص والكلاب » (كتاب) ٧١	« الكتاب » ( مجلة ) ٥٥
لندن ١٠٧ - ١٨٤	كدوري ، ايلي ١٦٤
ليون، جوستاف ٢٣٠	كرومر ١٣٩ - ١٨٤ - ١٨٦ -
لوتسكي ١٤٥ - ١٥٦ - ٢٦٩ -	١٩١ - ٢٠٣ - ٢١٣
٢٧٦ - ٢٧٣	كريت ، ( جزيرة ) ٢٨٧
١٤٣	كفر الدوار ٦٣
لوكاش، جورج ٢٩ - ٣٢ - ٢٥ - ٤٧	كفر الزيات ٢٢٧
« ليالي الحصاد » ( كتاب ) ٩٥	« كل شيء في محله » ( كتاب ) ٩٢
ليبيا ٨١ - ١٠٩ - ١١٠ -	كلفت ، خليل ٩٥
٢٩٢ - ١١٥	كلفت ، علي ٩٥
٢١٩ - ١٨٤	كمبرج ١٠٧ - ١٧٢
الليثي ، علي ٢١٩	كنج ، شاهين باشا

اليوناني ، سلفادور	٢٦٧	« محاكمة طه حسين » (كتاب)	٢٥٧
لينين	٢٠ - ٢٢ - ٢٩ - ٣٠	الحجوب، رفعت	٧٠
	٧٢ - ١٠٥ - ١٠٦	محفوظ ، نجيب	١٥ - ٦٠ - ٦٢ - ٦٨
	١١٣ - ٢٢٣		٧١ - ٧٨ - ٨٢ - ٨٩
	- ٤ -		٩٠ - ٩٦ - ٩٦ - ٩٦
			١٢٤ - ٢٨٤ - ٢٩٩
ماتياس	٣٣	محلة نصر ( قرية )	١٨٣
ماخ	٢٢	محمد علي	١٢ - ١٥ - ١٦ - ١٧
« ماذا يبقى من طه حسين ؟ »			١٨ - ١٩ - ٢٧ - ٣٩
( كتاب )	٨ - ٢٥١ - ٢٥٣		٥٢ - ٥٣ - ١٣١
ماركس	٧٢ - ١٢٩ - ٢٧٧		١٣٢ - ١٣٤ - ١٣٥
	٣٢٣		١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٩
« الماركسية والعالم الاسلامي »			١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥
( كتاب )	٢٩١		١٤٧ - ١٤٨ - ١٥٠
ماريك	٣٣		١٥١ - ١٥٢ - ١٥٧
المازني ، عبد القادر	٤٦		١٥٨ - ١٦٢ - ١٦٣
« مأساة العلاج » ( كتاب )	٨٩		١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٩
مالارميه	٢٦		١٧١ - ١٧٩ - ١٨٠
مالطا	١٧٢		١٨١ - ١٨٥ - ١٨٧
المالكي ، عدنان	٦٨		١٨٨ - ١٩٥ - ٢٠٢
ماليرب	٢٦		٢٠٩ - ٢١٢ - ٢١٧
ماليت ، السير	٢١٣		٢١٨ - ٢٢٣ - ٢٢٤
مؤنس ، حسين	٢٠٣		٢٢٥ - ٢٣٠ - ٢٦٠
ماهر ، احمد	٥٦		٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣
ماهر، علي باشا	٢٤١ - ٢٦٨		٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦
« ما هي النهضة » ( كتاب )	٢٨٩		٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩
مبارك ، زكي	٥٣ - ٣٠٧		٢٧٠ - ٢٧٢ - ٢٧٣
مبارك ، عبد السلام	١٠		٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦
مبارك ، علي	١٦١ - ١٦٥ - ١٦٨		٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٨٧
	٢٦٢ - ٢٧٥ - ٢٨١		٢٨٨ - ٢٩٠ - ٢٩١
متري (الاخوان)	٥٥		٢٩٢ - ٢٩٥ - ٢٩٧
متس، رودولف	١٧٦		٢٩٨ - ٣٠٤ - ٣٠٥
« متعة النص » ( كتاب )	٢٣		٣١٦ - ٣١٧ - ٣٢٣
مجاهد ، مجاهد عبد النعم	٦٩ - ٧٠		٣٢٤ - ٣٢٥
	٧٣	محمد، محسن	٢٤٢
المجر	٢٩١	محمود ، زكي نجيب	٦٨ - ٧٠ - ٧٨
« المجلة الجديدة » ( مجلة )	٥٧	محمود ، حامد	١٠٢

١١٠ - ١١٢ - ١١٣  
 ١١٤ - ١١٥ - ١١٧  
 ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠  
 ١٢١ - ١٢٦ - ١٢٧  
 ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٣  
 ١٢٤ - ١٢٦ - ١٢٧  
 ١٢٨ - ١٤٠ - ١٤٤  
 ١٤٦ - ١٤٨ - ١٤٩  
 ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٤  
 ١٥٥ - ١٥٧ - ١٥٨  
 ١٦٢ - ١٦٤ - ١٦٨  
 ١٦٩ - ١٧١ - ١٧٢  
 ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٩  
 ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢  
 ١٨٤ - ١٨٦ - ١٨٧  
 ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩٣  
 ١٩٨ - ٢٠٢ - ٢١١  
 ٢١٢ - ٢١٤ - ٢١٥  
 ٢١٩ - ٢٢٢ - ٢٢٣  
 ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧  
 ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣١  
 ٢٣٢ - ٢٣٤ - ٢٣٥  
 ٢٣٨ - ٢٤٢ - ٢٥٠  
 ٢٥٨ - ٢٦٠ - ٢٦٢  
 ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥  
 ٢٦٦ - ٢٦٨ - ٢٧٠  
 ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣  
 ٢٧٥ - ٢٧٧ - ٢٧٨  
 ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١  
 ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤  
 ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧  
 ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩١  
 ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤  
 ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٨  
 ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١  
 ٣٠٢ - ٣٠٥ - ٣٠٧  
 ٣٠٨ - ٣١٠ - ٣١١

محمود، محمد ٢٩٨  
 « محيط المحيط » ( كتاب ) ١٧٣  
 محي الدين ، خالد ٦٣ - ٦٤ - ٧٩  
 محي الدين ، زكريا ٩١  
 « المخططين » ( كتاب ) ٩٣  
 مديرك ١٦٢  
 « مذكرات ثقافة تحتضر » ( كتاب ) ٧ -  
 ١٥ - ٨٧ - ١١٥ - ٢٩٩  
 مراد ، محمد طمسي ٦٦  
 مراکش ٢٩١  
 « المرأة الجديدة » ( كتاب ) ٢٠٢ -  
 ٢٠٥ - ٢٣٣  
 « مرآة الشرق » ( جريدة ) ١٦٦  
 مرجيوت ٣٢٢  
 مرسى ، احمد كامل ٦٤  
 مرسى، فؤاد ١١١  
 « المرشد الامين في تربية البنات  
 والبنين » ( كتاب ) ١٥٢ - ١٥٤ - ١٥٥ -  
 ١٥٦ -  
 « مسافر ليل » ( كتاب ) ٩٢  
 « المسامير » ( كتاب ) ٩٢  
 المستعصم ، الخليفة ٣٠١  
 « مستقبل الثقافة في مصر » ( كتاب ) ٣٠٣  
 « مسحوق الهمس » ( كتاب ) ٩٦  
 السعودي ٣٠٩  
 مسكويه ١٨٣  
 مصر ٧ - ٨ - ١٠ - ١٥ -  
 ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ -  
 ٢٠ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٩ -  
 ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ -  
 ٥٩ - ٦٠ - ٦٢ - ٦٦ -  
 ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧٣ -  
 ٧٤ - ٧٥ - ٧٧ - ٧٨ -  
 ٧٩ - ٨١ - ٨٥ - ٨٦ -  
 ٨٩ - ٩١ - ٩٣ - ٩٤ -  
 ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ -  
 ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ -

« النار » (مجلة) ١٨٤ - ١٨٨ - ١٩٤ -	٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ -
١٩٥ - ٢٠٤ - ٢٠٥ -	٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ -
٢١٧ - ٢٤٣ -	٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ -
« مناهج الالباب المصرية فسي	٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ -
مناهج الآداب المصرية » (كتاب) ١٣٥ -	« مصر الجديدة » (كتاب) ١٣٩ - ١٦٦ -
١٥٢ - ١٥٥ -	« مصر أصل الحضارة » (كتاب) ٣٠٣ -
« المنتمي » (كتاب) ٨٩ -	« مصر تسعى الى تكوين جماعة
مندور، محمد ٥٥ - ٥٩ - ٦٤ - ٦٨ -	سياسية » (كتاب) ٢١٠ -
٦٨ - ٧٨ -	« مصر الفتاة ( جريدة )
مندور، ابراهيم ٩٥ -	« مصر للمصريين » ( محاكمة
مندور، انيس ٦٤ - ٦٩ - ٧٨ -	العرايين ) ٢٢٢ -
المنصورة ٩٦ - ٢١٩ - ٢٤١ -	« مصر واسماعيل باشا » (كتاب) ١٨٨ -
منفيس ١٧٨ -	« مصر ورسالتها » (كتاب) ٣٠٣ -
« من هنا نبدا » (كتاب) ٥٤ -	« الصور » (مجلة) ٨٧ -
منه ، هوشي ١٠٨ -	مضر ٢٤٩ -
المنوفية ٢٦٨ -	مطواع ، كرم ٨٢ - ١٠١ -
مهدي ، اصغر ١٦٤ -	مطران ، خليل ٥٦ -
« المهزلة الارضية » (كتاب) ٨٨ -	مطر ، محمد منفي ٨٣ -
« مواطنون لا رعايا » (كتاب) ٥٤ -	المطيعي ، علي ٦٩ -
مور، رازموس ١٦٧ -	مظهر ، اسماعيل ٥٤ - ٢٢٢ -
مور ، توماس ١٦٧ -	المتنقلة ٢٠١ -
المورنغ بوست ٢٤٢ -	المتنصم ١٩٩ -
مورة ( حملة ) ٢٧٢ -	المعداوي، أنور ٥٩ - ٦٤ - ٩٨ -
موسى، سلامة ١٥ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٦ -	المعري، ابو الغلاء ٢٢٣ -
٥٧ - ٥٩ - ٦٢ - ١١٥ -	معطي، جاسم ١١١ -
١٧٦ - ١٣٤ - ٢٤٥ -	« مع من والى أين » (كتاب) ٢٨٥ -
٢٧٩ - ٢٨٩ - ٢٩٥ -	الضرب ٨٦ - ٢٩٧ -
٣٠٣ - ٣٠٧ - ٣١٩ -	مقالات نقدية ٢٣ -
٣٢٢ - ٣٢٣ -	المقاومة ١٥ -
موسى ، محمد العرب ٣٠٣ -	« القتطف » (مجلة) ٥٥ - ١٧٥ - ٢٠٣ -
موسكو ٨٦ - ١٠١ - ٢٦٤ -	٢٤٥ -
موليير ٢١٦ -	القريري ١٦١ - ٣٠٠ -
مونتيكيو ١٣٥ - ١٥٢ - ١٥٥ -	مكاربوس ، اسكندر ٢١٣ -
المويلحي، محمد ١٦٥ - ٢٠١ - ٢٠٣ -	مكة ٢٤٨ - ٢٥٤ -
٢١٨ - ٢٢٨ - ٢٢٣ -	مل ١٠٧ -
٢٨١ -	ملبورن ١٠٧ -
الميثاق الوطني ٧٤ -	الممالك ٢٦٣ -



ميدان العتبة الخضراء	٢١٩	نور ، محمد	٢٤٨ - ٢٥٠ - ٢٥٨
« ميرamar » ( كتاب )	٨٩ - ٩٢	نهر	٢٦٦
ميكل ، انديه	١٠ - ٣٩ - ٤٠		
مينا ، الملك	٢٢١		

- ه -

ناجي ، ابراهيم	٥٦ - ٥٩	هانوتو	١٩٦ - ١٩٧
نازلي هانم ( الاميرة )	١٨٤ - ٢٠٣	« هذا ما يحدث الآن في مصر »	
ناصر ، كمال	١١٠	( كتاب )	١١٦
« الناس التي تحت » ( كتاب )	٧٢	هرتزل	٣١٠
نجد	٢١٢	« الهلال » (مجلة)	٢٤٥
النجار ، حسين فوزي	٥١٩	حمام الكبير ( الامير )	٣٠٠ - ٣٠٢
النجف	١٦٤	الهمشري ، محمود	٥٩ - ١١٠
النجاس باشا	١١٨ - ٢٩٦	الهند	٣٦ - ١١٩ - ١٦٥ -
« النداهة » ( كتاب )	٩٦	١٦٧ - ١٨٤ - ٢٠٠ -	
النديم ، عبد الله	١٦٥ - ١٨٨ - ١٩٠ -	٢٢٠ - ٢٦٦ - ٣١٢	

هندرسون ، نيفيل	٢٤٢	هندي ، امين	٨٨
هوبز	١٦٧	هولندا	٨
هولندا	٨	هولندي ، امين	٢٨٦
هولندي ، امين	٢٨٦	هيرودت	١١٥
هيرودت	١١٥	هيرولد ، كريستوفر	٢٨٦
هيرولد ، كريستوفر	٢٨٦	هيكل ، محمد حسنين	٩ - ٥٩ - ٧٠ -

« النسر الاحمر » ( كتاب )	١٠٤	هيكل ، محمد حسين	٩ - ٥٩ - ٧٠ -
نسيم ، ماهر	٦٩	٧٠ - ٨٠ -	
نصار ، ناصيف	٣٠٩	٢٢٧ - ٨١	
« نظرة جديدة الى التراث » (كتاب)	١٨٢	هيكل ، محمد حسين	٥٣ - ١٠٢ -
نظمي ، رؤوف	٩٥	١١٦ - ٢٢١ - ٢٢٢ -	
« نفير سوريا » (مجلة)	١٧٤	٣٠٧	
النقاش ، رجاء	٦٨ - ٩٩	هيلانه ، سانت	٢٩٠
النقاش ، سليم	١٦٦ - ٢١٩		
النقراشي ، محمود فهمي	٥٩ - ٢٩٨ -		

- و -

تكرمنا	٢٦٦	والي ، محمد محسن	٢٤٩
نمر ، فارس	٢٠٣	« وثائق غير منشورة تتصل بالسيد	
نينوس	٣١٥	جمال الدين الافغاني » (كتاب)	١٦٤
نينيه ، جون	٢١٤	وجدي ، محمد فريد	٢٥٥
نيوتن	٢٢٢	الوجه البحري	٢١٩

اليازجي، ناصيف ١٧٣	« الوحش ، الوحش ، الوحش »
١٠١ « ياسين وبهية » ( كتاب )	١٧٧ (كتاب)
يحي باشا ٢٤١	« وحدة تاريخ مصر » ( كتاب ) ٣٠٣
٣٠٦ « اليسار المصري » ( كتاب )	وحيدة، صبحي ٥٦ - ٢٩٨ - ٣٠٣
يس ، اسماعيل ٧٣	الورداني ، ابراهيم ٦٤ - ٧٨ - ٨٥ -
٢٧٨ « يقظة العرب » ( كتاب )	٨٦ - ٨٧
يكن ، عدلي ٢٥٥ - ٢٥٠	الورداني، محمود ٩٥
٣٦٤ - ٢٥٣ - ٨٦ - ٧٧ اليمن ،	« الوقائع المصرية » (مجلة) ١٥٢ - ١٣٤
٢٨٧ - ٢٧٤ - ٢٦٥ -	١٨٢ - ١٨٣ - ٢٧٥ -
٢٩٢ -	« الوطن » ( جريدة ) ٢١٤ - ١٦٦
اليمن الجنوبية ١٠٩	الوكيل، الموضي ٧٣
« اليمن واليسار في الاسلام »	الولايات المتحدة ١٢ - ١٩ - ٧٠ - ٢٦٦
١٨٣ ( كتاب )	٢٨٧ - ٢٩٢ -
يوسف سلافيا ٢٦٦	ولفرد سكاون بلنت ١٨٧
« يوميات نائب في الأرياف » (كتاب) ١١٦	وهبي ، يوسف ٦٨ - ٧٣ -
اليونان ١١٤ - ١٣٦ - ١٨٥ -	وهبه ، سعد الدين ٦٨ - ٧٢ - ٨٢ -
٢٧٣ - ٢٦٣ - ٢٠٦	٨٨ - ٨٩ - ٩٢ -
٣٢٤ - ٣١٩ - ٣١١	- ي -
يونان ، رميس ٥٧ - ٥٨ - ٨٩ - ١٠٠	اليابان ٢٩٨ - ٣٨

## مصادر البحث

- أ - المراجع العربية
- ب - المراجع الفرنسية والانكليزية
- ج - الوثائق
- د - الدوريات

## أ - المصادر في العربية

- ١ - أبو زيد ، فاروق  
أزمة الديمقراطية في الصحافة المصرية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ٢ - أبو زيد ، فاروق  
الصحافة وقضايا الفكر الحر في مصر ، سلسلة «كتاب الإذاعة والتلفزيون» ،  
القاهرة ١٩٧٤ .
- ٣ - أحمد ، محمد خلف الله (وآخرون)  
مهرجان رفاعة الطهطاوي ، القاهرة ١٩٦٠ ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٤ - اسماعيل ، عبد الفتاح (وآخرون)  
مناقشات حول الثقافة اليمنية ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٥ .
- ٥ - أسمين ، جان  
الثورة الثقافية الصينية ، الترجمة العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،  
القاهرة ١٩٧٣ .
- ٦ - أمين ، أحمد  
محمد عبده ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٧ - أمين ، أحمد  
زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١ .
- ٨ - أمين ، عثمان  
رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة  
١٩٥٥ .
- ٩ - أمين ، قاسم  
تحرير المرأة ، الناشر محمد محمد زكي الدين ، القاهرة .

- ١٠ - أمين ، قاسم  
المرأة الجديدة ، مطبعة الشعب ، القاهرة ١٩١١ .
- ١١ - أنجلز ، فردريك  
جدليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، دار الفن العالمي ، دمشق ١٩٧٠ .
- ١٢ - أنطونيوس ، جورج  
يقظة العرب - تاريخ حركة العرب القومية ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٤ .
- ١٣ - أنيس ، عبد العظيم (ومحمود المالم)  
في الثقافة المصرية ، دار الفكر الجديد ، بيروت ١٩٥٥ .
- ١٤ - أنيس ، عبد العظيم  
رسائل الحب والحزن والثورة ، روز اليوسف ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ١٥ - بازامه ، محمد مصطفى  
الثورة الثقافية العربية ، مؤسسة ناصر للثقافة ، طرابلس ، ليبيا ١٩٧٣ .
- ١٦ - بدوي ، أحمد أحمد  
رفاعة رافع الطهطاوي ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ١٧ - إبراهيمي ، أحمد طالب  
من تصفية الاستعمار الى الثورة الثقافية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (تاريخ النشر غير مثبت) .
- ١٨ - بلنت ، ولفرد سكلون  
التاريخ السري لاحتلال انكلترا لمصر ، الترجمة العربية ، سلسلة «اخترنا لك» ، القاهرة (١) .
- ١٩ - بهاء الدين ، أحمد  
ثلاث سنوات ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٠ .
- ٢٠ - بهاء الدين ، أحمد  
ايام لها تاريخ ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٢١ - تيزيني ، الطيب  
حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ، (تاريخ النشر غير مثبت) .
- ٢٢ - جاسم ، عزيز السيد  
موضوعات من الثقافة والثورة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٢٣ - جرجس ، فوزي  
دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي ، الدار المصرية للكتب ، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٢٤ - الجزيري ، محمد ابراهيم  
سمد زغلول ، ذكريات تاريخية طريفة ، سلسلة «كتاب اليوم» ، مؤسسة

- ٢٥ - اخبار اليوم ، القاهرة (١) .
- ٢٥ - جواهر ، سامي  
الصامتون يتكلمون ، المكتب المصري الحديث ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ٢٦ - الحديدي ، علي  
خطيب الوطنية عبد الله النديم ، سلسلة «أعلام العرب» ، دار الكاتب  
العربي ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٢٧ - الغريوطي ، علي حسني  
التاريخ الموحد للامة العربية ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ،  
القاهرة ١٩٧٠ .
- ٢٨ - الغنief ، محمود  
أحمد عرابي المفتري عليه ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٢٩ - خلف الله ، محمد أحمد  
أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والادبية ، مطبوعات معهد الدراسات  
العربية العالية ، القاهرة ١٩٥٥ .
- ٣٠ - خلف الله ، محمد أحمد  
عبد الله النديم ومذكراته السياسية ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣١ - الخولي ، لطفي  
هـ يونيو : الحقيقة والمستقبل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،  
بيروت ١٩٧٤ .
- ٣٢ - دروزة ، محمد عزة  
عروبة مصر قبل الاسلام وبعده ، المكتبة المصرية ، بيروت ١٩٦٣ .
- ٣٣ - الرافي ، عبد الرحمن  
عصر اسماعيل ، الجزء الثاني ، دار النهضة العربية ، القاهرة (تاريخ  
النشر غير مثبت) .
- ٣٤ - رضا ، محمد وشيد  
تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، الجزء الاول ، مطبعة المنار ،  
القاهرة ١٩٣١ .
- ٣٥ - وودنسون ، مكسيم  
الماركسية والعالم الاسلامي ، الترجمة العربية ، دار الحقيقة ، بيروت  
١٩٧٤ .
- ٣٦ - سارتر ، جان بول  
دفاع عن المثقفين ، الترجمة العربية ، دار الاداب ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٣٧ - السعيد ، رفعت  
اوراق ناصرية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ٣٨ - السعيد ، رفعت  
تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٦٩ .

- ٣٩ - السعيد ، رفعت  
ثلاثة لبنانيين في القاهرة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٤٠ - السعيد ، رفعت  
الاساس الاجتماعي للثورة العربية ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٤١ - سليم ، جمال  
البوليس السري يحكم مصر (١٩١٠ - ١٩٥٢) ، دار القاهرة للثقافة العربية ،  
القاهرة ١٩٧٥ .
- ٤٢ - سليمان ، وليم  
تاريخ الكنيسة القبطية ونضالها ضد الاستعمار ، دار الكاتب العربي ،  
القاهرة ١٩٦٨ .
- ٤٣ - سيف الدولة ، عصمت  
الطريق الى الاشتراكية العربية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ٤٤ - شاكر ، محمود  
اباطيل واسمار ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٤٥ - الشرفاوي ، محمود  
مصر في القرن الثامن عشر (دراسة في تاريخ الجبرتي) ، ثلاثة اجزاء ،  
مكتبة الاكلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٤٦ - شفيق ، دوتية (وابراهيم عبده)  
تطور النهضة النسائية في مصر ، القاهرة ١٩٤٥ .
- ٤٧ - شكري ، غالي  
ذكريات الجيل الضائع ، وزارة الاعلام العراقية ، بغداد ١٩٧١ .
- ٤٨ - شكري ، غالي  
ثقافتنا بين نم ولا ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٤٩ - شكري ، غالي  
العناء الجديدة (صراع الاجيال في الادب المعاصر) ، دار الطليعة ، بيروت  
١٩٧٧ .
- ٥٠ - شكري ، غالي  
مذكرات ثقافة تحتضر ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٠ .
- ٥١ - شكري ، غالي  
المنتمي (دراسة في ادب نجيب محفوظ) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٥٢ - شكري ، غالي  
عروبة مصر وامتحان التاريخ ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٥٣ - شكري ، غالي  
شعرنا الحديث الى اين ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .

- ٥٤ - شكري ، غالي  
ادب المقاومة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٥٥ - شكري ، غالي  
التراث والثورة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٥٦ - شكري ، غالي  
ماذا يبقى من طه حسين ؟ دار المتوسط ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٥٧ - شكري ، محمد فؤاد (وآخرون)  
بناء دولة مصر محمد علي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٨ .
- ٥٨ - شبلي ، خيري  
محكمة طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٥٩ - شهدي ، محمد فريد  
تأملات في الناصرية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٦٠ - الشيبال ، جمال الدين  
رفاعة رافع الطبطبائي ، سلسلة «نوايغ الفكر العربي» رقم ٢٤ ، دار  
المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٦١ - الشيبال ، جمال الدين  
تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي ، دار الفكر العربي ،  
القاهرة ١٩٥١ .
- ٦٢ - صالح ، احمد عباس  
البعين واليسار في الاسلام ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،  
بيروت ١٩٧٣ .
- ٦٣ - صايغ ، انيس  
الفكرة العربية في مصر ، مطبعة هيكل الغريب ، بيروت ١٩٥٩ .
- ٦٤ - الطبطبائي ، رفاعة رافع  
الاممال الكاملة (ثلاثة اجزاء) ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية  
للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ و ١٩٧٤ .
- ٦٥ - طوسون ، الامير عمر  
البحاث العلمية في عهد محمد علي وعباس الاول وسعيد ، الاسكندرية  
١٩٣٤ .
- ٦٦ - العالم ، محمود امين  
الثقافة والثورة ، دار الاداب ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٦٧ - عبد الحكيم ، طاهر  
الأقدام العارية ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٦٨ - عبد الحليم ، كمال  
أصرار ، «الناشر والتاريخ غير مثبتين» .



- ٦٩ - عبد الرازق ، علي  
الاسلام وأصول الحكم ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات  
والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٧٠ - عبد الفتاح ، فتحي  
شيوعيون وناصريون ، دار روز اليوسف ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ٧١ - عبد الكريم ، أحمد عزت  
تاريخ التعليم في عصر محمد علي ، مطبعة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٧٢ - عبد الكريم ، أحمد عزت  
تاريخ التعليم في مصر من نهاية محمد علي الى اوائل حكم توفيق ، مطبعة  
النصر ، القاهرة ١٩٥٤ .
- ٧٣ - عبد الله ، الطاهر  
الحركة الوطنية التونسية (١٨٣٠ - ١٩٥٦) ، مكتبة الجماهير ، بيروت  
١٩٧٤ .
- ٧٤ - عبد الملك ، أنور  
مصر مجتمع جديد يبنيه العسكريون ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٢ .
- ٧٥ - عبد الملك ، أنور  
الفكر العربي في معركة النهضة ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٧٦ - عبد الملك ، أنور (وآخرون)  
الجيش والحركة الوطنية ، الترجمة العربية ، دار ابن خلدون ، بيروت  
(تاريخ النشر غير مثبت) .
- ٧٧ - عبده ، ابراهيم  
تاريخ الطباعة والصحافة في مصر خلال الحملة الفرنسية (١٧٩٨ -  
١٨٠١) ، المطبعة النموذجية ، القاهرة (٢) .
- ٧٨ - عبده ، محمد (الشيخ الإمام)  
الأعمال الكاملة (سنة اجراء) ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية  
للدراسات والنشر ، بيروت ٧٢ و٧٣ و١٩٧٤ .
- ٧٩ - الطغم ، صادق جلال  
النقد الذاتي بعد الهزيمة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٨٠ - علي ، سعيد اسماعيل  
الازهر على مسرح السياسة المصرية ، دار الثقافة للطبع والنشر ،  
القاهرة ١٩٧٤ .
- ٨١ - عمارة ، محمد  
نظرة جديدة الى التراث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت  
١٩٧٤ .
- ٨٢ - عوض ، لويس  
بروميثيوس طليقا (لشيلي) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .

- ٨٣ - عوض ، لويس  
تاريخ الفكر المصري الحديث (جزآن) ، كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٨٤ - عوض ، لويس  
ثقافتنا في مفترق الطرق ، دار الاداب ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٨٥ - عوض ، لويس  
بلوتلاند ، مطبعة الكرنك بالجيزة ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٨٦ - عوض ، لويس  
الادب الانجليزي الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٨٧ - عوض ، لويس  
فن الشعر (هوراس) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٨٨ - عوض ، لويس  
اقنعة الناصرية السبعة ، دار القضايا ، بيروت ١٩٧٥ .
- ٨٩ - عوض (احمد حافظ)  
فتح مصر الحديث (او نابليون بونابرت في مصر) ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٢٥ .
- ٩٠ - عويس ، سيد  
من ملاحم المجتمع المصري المعاصر ، دار مطابع الشعب ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٩١ - عويس ، سيد  
الخلود في التراث الثقافي المصري ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٩٢ - عويس ، سيد  
عطاء المعلمين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٩٣ - عيسى ، صلاح  
الثورة العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٩٤ - غريال ، شفيق  
محمد علي الكبير ، سلسلة «اعلام الاسلام» ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٤ .
- ٩٥ - الافغاني ، جمال الدين  
الاممال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ٩٦ - القضاوي ، مصر  
الكتاب الاخضر (الجزء الاول - سلطة الشعب) éd. euzes (بالعربية  
والفرنسية في مجلد واحد) ، باريس ١٩٧٦ .
- ٩٧ - قرقوط ، ذوقان  
تطور الفكرة العربية في مصر (١٨٠٥ - ١٩٣٦) ، المؤسسة العربية  
للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .

- ٩٨ - قطب ، سيد  
معالم على الطريق ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٩٩ - قطب ، محمد  
جاهلية القرن العشرين ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٤ .
- ١٠٠ - كرومر (اللورد)  
مصر الحديثة ، الجزء الاول ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٠٩ .
- ١٠١ - كرومر (اللورد)  
مصر الحديثة ، الجزء الثاني بعنوان «الثورة العربية» ، الترجمة العربية ،  
القاهرة ١٩٥٨ .
- ١٠٢ - الكواكبي ، عبد الرحمن  
الاعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ١٠٣ - لينين ، فلاديمير اليتش  
في الثقافة والثورة الثقافية ، الترجمة العربية ، دار التقدم ، موسكو  
١٩٦٧ .
- ١٠٤ - لوتسكي ، فلاديمير بوردسوفيتش  
تاريخ الاقطار العربية الحديث ، الترجمة العربية ، دار التقدم ، موسكو ،  
(تاريخ النشر غير مثبت) .
- ١٠٥ - متس ، رودولف  
الفلسفة الانكليزية في مائة عام ، الترجمة العربية (الجزء الاول) ، دار النهضة  
العربية ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ١٠٦ - مرسى ، فؤاد  
هذا الانفتاح الاقتصادي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ١٠٧ - المطير ، جاسم  
الانفتاح الاقتصادي حصان الراسمالية ، مطبعة الاديب ، بغداد ١٩٧٦ .
- ١٠٨ - منثور ، محمد  
قضايا جديدة في ادبنا الحديث ، دار الاداب ، بيروت ١٩٥٨ .
- ١٠٩ - موسى سلامة  
ما هي النهضة ، مكتبة المعارف ، بيروت ١٩٦٢ .
- ١١٠ - موسى ، محمد العزب  
وحدة تاريخ مصر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
- ١١١ - التجار ، حسين فوزي  
رفاعة الطهطاوي ، سلسلة «املام العرب» رقم ١٩٥٣ ، القاهرة .
- ١١٢ - نصار ، ناصيف  
مفهوم الامة بين الدين والتاريخ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨ .
- ١١٣ - النقاش ، رجاء  
صفحات مجهولة في الادب العربي المعاصر ، المؤسسة العربية للدراسات

- والنشر ، بيروت ١٩٧٦ .
- ١١٤ - هويدي ، أمين  
حروب عبد الناصر ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٧ .
- ١١٥ - هيكل ، محمد حسنين  
أزمة المثقفين ، (لا اسم للناسر) ، بيروت ١٩٦١ .

## ب - المصادر الفرنسية والانكليزية

- 1 .. **A. ABDEL - MALEK, A. BELAL, et H. HANAFT**  
Renaissance du Monde Arabe, éd Duculot - S.N.E.D, Alger 1972.
- 2 .. **AHMED, Jamal**  
The Intellectual Origines of Egyptian Nationalism, ed. Oxford University press, London 1968.
- 3 .. **AMIN, Samir**  
La Nation Arabe, Nationalisme et lutte classes, éd Menuit, Paris 1976.
- 4 .. **BARTHES, Ronald**  
Le Degré Zéro de l'écriture, éd Seuil, Paris 1953.
- 5 .. **BERQUE, Jacques**  
L'Egypte: Empérialisme et Révolution, éd Galimard, Paris 1967.
- 6 .. **BERQUE, Jacques**  
Les Arabes d'hier à demain, éd Seuil, Paris 1964.
- 7 .. **BERQUE, Jacques**  
Language Arabe du présent, éd Gallimard, Paris 1974.
- 8 .. **BERQUE, Jacques**  
Depossession du Monde, éd Seuil, Paris 1964.
- 9 .. **CHASTEL, A.**  
The Age of Humanism, London 1963.

- 10 .. **CHOMBART DE - LAUVE, Paul**  
La Pouvoir et la culture, éd Stock, Paris 1975.
- 11 .. **CHOMSKY, Noam**  
L'Amérique et ses nouveaauw, éd Seuil, Paris 1968.
- 12 .. **OOKBON, Jean**  
L'Eglise des Arabes, éd Cerf, Paris 1977.
- 13 .. **DOUBROVSKY, Syrgé**  
Pourquoi la Nouvelle Critique, éd Denoël, Gonthier, Paris 1960.
- 14 .. **DRESDEN, S.**  
L'Humanisme, éd Hachet, Paris 1967.
- 15 .. **ENZENSBERGER, H.M.**  
Culture ou mise en condition ? éd 10 - 18, Paris 1973.
- 16 .. **ESCARPT**  
Le littéraire, social, éd Flammarion, Paris 1970.
- 17 .. **GASCAR, Piero**  
Quartier Latin, La Mémoire, éd La table ronde, Paris 1973.
- 18 .. **GILMORE, M.P.**  
The World of Humanism, London 1967.
- 19 .. **GOLDMAN, Lucian**  
Marxime et Sciences humaines, éd Gallimard, Paris 1970.
- 20 .. **GOLDMAN, Lucian**  
Le Structuralisme Génétique, éd Denoël, Gonthier, Paris 1977.
- 21 .. **GURVITCH**  
Dialectique et Sociologie, éd Flammarion, Paris 1962.
- 22 .. **HAZARD, Paul**  
La Crise de la Conscience Européenne (1680 - 1715), Paris 1946.
- 23 .. **HEY, D.**  
The Age of Renaissance, London 1967.
- 24 .. **HOURLANI, Albert**  
Arabic thought in the Liberal, Oxford University, Oxford 1967.
- 25 .. **JAKOBSON, Roman**  
Huit Questions de Poétique, éd Seuil, Paris 1977.
- 26 .. **JONES, James**  
The Merry Month of May, ed Dell - Book, New - York 1970.
- 27 .. **J. Christopher Herold**  
Bonaparte In Egypt, New - York 1962.

- 28 .. **KRAILSHEIMER, A. J** [Edited By]  
The Continental Renaissance (1500 - 1600), ed Penguin Books ,  
London 1971.
- 29 .. **LAROU, Abdallah**  
L'Idéologie Arabe Contemporaine, éd Maspero, Paris 1967.
- 30 .. **LAROU, Abdallah**  
La Crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?  
éd Maspero.
- 31 .. **LOWY, Michael**  
Pour une Sociologie des intellectuels révolutionnaire, éd Puf, Paris  
1976 .
- 32 .. **MARX, K (et ENGELS, F)**  
Sur la Religion, éd Social, Paris 1960.
- 33 .. **NICOLE DE MAUPEOU - Aboud**  
Ouverture du Ghutte Etudiant, éd Anthropos, Paris 1974.
- 34 .. **RANDALL, John Herman**  
The Making of the Modern Mind, U.S.A 1926.
- 35 .. **RICHTA, Radovan**  
La civilisation au concours, éd Seuil, Paris 1974.
- 36 .. **SABRY, M.**  
L'Empire Egyptien sous M. ALI et la question d'orient 1811 -  
1848, Librairie orientaliste Paul Guethner, Paris 1930.
- 37 .. **SAUVAGEOT, J. GEISMAR, A. COHN, Bendit, DUTEUIL, J.**  
La Révolte Etudiante, Les Animateur Parlent, éd Seuil , Paris  
1968 .
- 38 .. **SAUSSURE, F.**  
Cours de linguistique, éd Payot, Paris 1964.
- 39 .. **TODAROV, T.**  
Théorie de la littérature, textes des formalistes russes, éd Seuil,  
Paris 1965.
- 40 .. **BALSKAHAV, V.**  
Whither and with whom ? English edition, Progress publishers,  
Moscow 1975.
- 41 .. **ZERAFFA, Michel**  
La Révolution romanesque, éd Klincksieck, Paris 1969.

## جـ - وثائق

- مضبطة مجلس النواب المصري - الدورة العادية - ١٩٢٦ .
- مضبطة مجلس النواب المصري - الدورة العادية - ١٩٤٦ .
- ٤ مؤتمرات - وزارة الثقافة المصرية - دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٦٧ - ١٩٦٨ مجلد (١) .
- نحو انطلاق ثقافي - وزارة الثقافة المصرية - دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٦٧ - ١٩٦٨ (مجلد ٢) .
- خطاب الرئيس جمال عبد الناصر - مصلحة الاستعلامات - وزارة الاعلام - القاهرة - (مجلد ١٩٦٥) .
- الحركة الوطنية الديمقراطية الجديدة في مصر - بيانات الطلاب عام ١٩٧٣ - دار ابن خلدون - بيروت (تاريخ النشر غير مثبت) .
- الرافضون ، الحركة الطلابية في لبنان ، مركز ٢١ للابحاث والدراسات ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧١ .
- الأزهر ، تاريخه وتطوره ، وزارة الاوقاف وشؤون الأزهر ، القاهرة ١٩٦٤ .



## د - دوريات

المصرية	١ - المجلة الجديدة
المصرية	٢ - الكاتب
المصرية	٣ - الاديب المصري
المصرية	٤ - التطور
المصرية	٥ - الجمهورية
المصرية	٦ - التحرير
المصرية	٧ - الرسالة الجديدة
المصرية	٨ - الفد
المصرية	٩ - الاهرام
المصرية	١٠ - اخبار اليوم
المصرية	١١ - الطليعة
المصرية	١٢ - المساء
(الباريسية)	١٣ - العروة الوثقى
(الباريسية)	١٤ - الوطن العربي
المصرية	١٥ - الوقائع المصرية
	١٦ - الجامعة (العثمانية)
المصرية	١٧ - المنار
البيروتية	١٨ - ثمرات الفنون
السورية - حلب	١٩ - الحديث
المصرية	٢٠ - التنكيث والتبكيث
المصرية	٢١ - الاستاذ
المصرية	٢٢ - اللطائف
المصرية	٢٣ - البصر
المصرية	٢٤ - الجوائب

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

بدار الكتب ١٩٩٢/٥١٤٣

---

ISBN 977 / 01 / 3080 / X





### هذا الكتاب

فهذا البحث حول علم الاجتماع الثقافي يقوم الفكر والناقد الكبير الدكتور غالى شكرى بتحليل شامل للفكر المصرى الحديث بدءا من عصر محمد على إلى المرحلة الناصرية .

ولأول مرة فى تاريخ الفكر العربى يتناول البحث ظاهرة النهضة كوجه لظاهرة السقوط ، فكلتاهما عملية اجتماعية - ثقافية واحدة تختلف عن مصطلحات النهضة والتنوير فى الأدبيات الغربية ، لارتباطها الحميم بنشأة المجتمع المصرى الحديث وخصوصية الفكر العربى .